

تأليف :

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي

استنارة افلاستحي

بالتعليق وتصحيح ومقدمه :

سيد جلال الدين آشتياني



سەر سالاھ از :

Mullā Ṣadrā, Muḥammad ibn
1641

مُحَمَّدُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ صَدِّ الدِّينِ الشَّيرَازِي

الْمُسَائِلُ الْقُدْسِيَّةُ

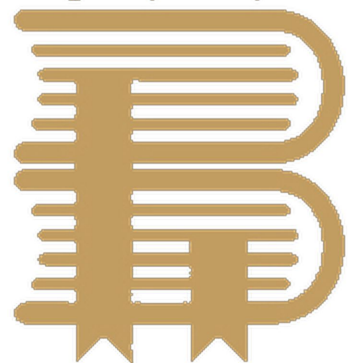
فِي ثَنَائِهَا الْقُرْآنُ

الْجَوَابُ الْمُسَائِلِ

بِإِيجَابِيٍّ وَتَصْحِيحِيٍّ وَمَقْدِيمٍ

سَيِّدُ خَلَالِ الدِّينِ أَشْتَدُّ بِنِي

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديله < niktba.net

بسمه تعالی

از فیلسوف متأله ، علامه محقق، بقول فلاسفه قدیم عقل حادی عشر، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۹۷۹-۱۰۵۰ ه.ق.) معروف به ملا صدرا و یا صدر المتألهین آثار بسیاری بجا مانده که هر يك بحق از نفیس-ترین و گرانبهاترین آثار فلسفی و علمی قرون اخیر اسلامی است .

تبحر عمیق و آگاهی وسیع ملا صدرا از مکاتب مختلف فلسفی و احاطه کم نظیری که بر مباحث حکمی دارد، باو مجال آنرا داده که میان این مشارب گوناگون مزجی والتقاطی نماید و در عین حال مکتب خاصی پدید آورد. ولی همین مزج و درهم آمیختن شیوه های گوناگون فلسفی، کار شناسائی آثار او را دشوار ساخته است بخصوص که امتزاج مشاء و اشراق، عرفا و استدلال، ذوق و برهان که حاکی از احاطه و تسلط او بر این مباحث است بنوبه خود موجب پیدایش مشربی خاص گشته و درك و فهمش بناچار احاطه کامل بهر دو حکمت را بنحو عمیق و وسیعی لازم دارد .

او به حق برمسند داوری میان عرفان و برهان، حکمت و تصوف، ذوق و بحث، تفکر و تحقیق ، توفیق بین اصول و قواعد شرع و نقل، و بالاخره اشراق و مشاء نشسته و حکومتی بعدل و انصاف میکند .

او متفکری است مبتکر، اندیشمندی است حکیم، عارفی است فیلسوف

که حتی در اشراقات رمزی و تجلیات اختصاریِ او هم فراوان ذوق و مطلب نهفته است .

سبک فلسفه ملاصدرا در میان دو مشربِ حکمی و عرفانی و تلفیق میان این دو مسلک، تبصری باو داده که بر غوامض و مشکلات فن در هر دو مکتب باسانی فایق آید . همچنانکه مشکلات شفای شیخ الرئیس بیاریِ او حل شد، مبانی شیخ اشراق نیز بدست او تکمیل و تتمیم یافت . اثری که او بر فلسفه بعد خود بجهانهاد ، سخت سنگین و پر جلال بود . و البته این تأثیر منحصر ب فلسفه نبود، چنانکه در علوم نقلی نیز همان اثر را دارد و بالنتیجه هنوز حوزه های علمی، بدون بحث کتبهای او بی رونق و کم جلایند .

در میان متفکران و دانشمندان زمانِ ما ، آقای سید جلال الدین آشتیانی استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد ، سالهاست که در این بحرِ زخار غوطه میزنند و هربار دُرّی ثمین و گوهری نایاب هدیه دانشمندان میدارند. ایشان با وارستگی و فراغت کم نظیر اشتغالی دائمی باین کار دارند و ماهر روز شاهد اثر تازه ای از ایشان هستیم. جز کتابهای متعدد از ایشان که از طرف سازمانها و مؤسسات مختلف بزبور طبع آراسته گردیده، در همین سال منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از طرف قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه و بیاریِ این دانشکده از چاپ درآمد. گذشته از آن ، شواهد الربوبیه و مظاهر الإلهیه را از ملاصدرا دانشگاه مشهد بچاپ رسانده و رساله نوریه در عالم مثال از بهائی لاهیجی بامقدمه ممتع ایشان ضمن مجله دانشکده و جداگانه در همین امسال بطبع رسید و اینک ۳ رساله دیگر از ملاصدرا برتیب زیر بامقدمه محققانه ایشان عرضه میگردد .

۱- مسائل القدسیه که بنظر معظم له همان «حکمت متعالیه» ملاصدرا

است که درشواهد بآن اشاره شده و یکی از نفیس ترین آثار ملاصدراست .
در این رساله، از اول امور عامه تا آخر مبحث وجود ذهنی بطور متوسط
شرح می یابد .

۲- متشابهات القرآن که گرچه شامل همه مباحث نیست اما بنوبه خود
اثری محققانه است و چنانکه گذشت ملاصدرا در علوم نقلی هم، بخصوص
علم تفسیر و حدیث یکی از اساتید بزرگ عصر خود بشمار میرود و بابحثی
مستوفی و تبثعی دقیق که در مقدمه شده و تفسیر و تأویل، محکم و متشابه،
حجیت ظواهر کتاب، قرات و هفت حرف در آن مورد بحث قرار گرفته ، این
رساله هم صورتی کاملتر یافته است .

۳- اجوبة المسائل: جواب سؤالهای یکی از شاگردان و یا دوستان
صدر المتألهین است که تاکنون جزء آثار او بحساب نیامده بود. در این رساله
به علت غائی پاسخ داده می شود. مسائلی فلسفی چون اختیار در مبدء وجود
ونفی عبث از افعال الهی و امثال آن مطرح شده و در آن باره تحقیق میشود .
برای دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد جای بسیار خوشوقتی
است که در این سالهای فرخنده و مبارک اینچنین آثار گرانبهائی را در جزء
انتشارات خود دارد و امیدوار است که راه درازی که در پیش است بتوفیق
الهی به بهترین وجهی پیموده شود .

محمود رامیار

سرپرست دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رساله حاضر «المسائل القدسيّة» یکی از آثار مهم صدر المتألهين است که اغلب ترجمه‌نویسان این اثر را جزء آثار ملاصدرا ذکر نموده‌اند و بعضی نیز آن را از آثار مشکوک فیلسوف شیرازی دانسته‌اند.

حقیر روی عبارتی که در کتاب «الشواهد» موجود است یقین داشب که ملاصدرا اثری بنام «الحکمة المتعالیه» دارد که در دسترس ما نیست ولی طالب وجود آن بود.

عبارتی که در کتاب شواهد^۱ موجود است و میرساند که ملا صدرا کتابی دارد که برزخ بین آثار مفصل و مبسوط و آثار مختصر و موجز اوست این عبارتست:

« و اعلم ان لهذه المسألة على هذا الوجه الذى ادرکه الراسخون فى الحکمة مدخلاً عظيماً فى تحقيق المعادين الجسمانى والروحانى وكثير من المقاصد الإيمانيّة ولهذا بسطنا القول فيها فى الأسفار الأربعة بسطاً كثيراً ثم فى الحکمة المتعالیه بسطاً متوسطاً واقتصرنا هاهنا على هذا القدر اذ فيه كفاية للمستبصر ».

صدرالدین شیرازی در کتاب «المسائل القدسيّة» مکرر به اسفار و سایر کتب خود اشاره و تصریح نموده است و چون این کتاب نسبت به «اسفار» مختصر و نسبت به سایر کتب او مفصل است و مسأله وجود

ذهنی را بنحو کامل تحقیق فرموده است معلوم میشود که مراد او از عبارت شواهد^۱: «ثم فی الحکمة المتعالیة بسطاً متوسطاً...» بدون شبهه همین کتابست و اگر مؤلف موفق به اتمام این تألیف میشد از جمیع کتب او بهتر و مرتبتر می بود. کتاب حکمت متعالیه آخوند مشتمل است بر آراء و عقاید خاصه خود او از قرار نگارش مؤلف این اثر منیف جهت ابراز عقائد و آراء اختصاصی مصنف نوشته شده است .

این کتاب مشتمل است بر مباحث امور عامه : موضوع علم حکمت و فلسفه اعلی و مباحث وجود و ملحقات آن و مسأله وجود ذهنی و ظهور ظلی حقایق وجودیه در موطن ادراک و مشهد علم و نقل اقوال و آراء و عقاید و تقریر مشکلات این مبحث و تحریر طرق حل مشکلات و ازاحه شبهات و اجوبه از نقوض و ایرادات غیر قابل انحلال بسبک حکمت مشهور و بالاخره حل جمیع شکوک و ایرادات بسبک و طریقه انیقه مؤلف علامه و فیلسوف اعظم صدرالصدور و بدرالدور «رضی الله عنه» که:

۱- مدتها حقیر در عبارت شواهد فکر می کرد ، و راه بجایی نمی برد. گاهی عبارت مذکور را چنین معنا می نمودم: که ما (ملاصدرا) در اسفار که مباحث فلسفی را بسبک و طریق متعدد و مشارب مختلف تحریر می نمایم این مسأله را مفصل، گاهی بسبک و طریق مشاء و حکمت مشهور تحقیق می نمایم و از عویصات و احياناً از شکوک وارده در وجود ذهنی و ظهور ظلی بطریق مشهور جواب میدهم درحالی که سالکان این مسلک (حکمت بحثی) خود از جواب این شکوک عاجز مانده اند و در حکمت متعالیه یعنی حکمت و فلسفه مختار خودم که فلسفه جامع بین نظر و شهود و بحث و کشف باشد بطور متوسط و برزخ بین تفصیل و اجمال بحث نموده ایم و در کتاب شواهد بطور مختصر در این مبحث وارد شده ایم .

ولی این قبیل از توجیهات که اغلب اساتید و محشین مرتکب آن شده اند با صریح عبارات مؤلف سازش ندارد بعد از پیدا شدن این اثر عظیم معلوم شد که راه افسانه پیمودیم و غفلت از این اثر وعدم برخورد بآن همرا باشتباه انداخته است .

دل چو از پیر خرد حل معانی می‌کرد

عشق می‌گفت بشرح آنچه برومشکل بود

درک آثار و کتب آخوند ملاصدرا از آنجهت مشکل‌تر از جمیع کتب فلسفی و عرفانیست که مبتنی بر آگاهی و اطلاع از طرق مختلف فلسفی است.^۱ مهم‌ترین مباحث عرفانی در مطاوی فصول اسفار گنج‌انیده شده است و چون مؤلف مباحث کشفی و ذوقی را بسبک و طریق برهان و نظر تحریر می‌نماید ارکان مهم حکمت متعالیه او را افکار و آرای مستدل و مبرهن تشکیل می‌دهد. عرفان و تصوف ابن عربی و عقاید و آراء حکمای مشایی شیخ‌رئیس و اتباع او تشکیل می‌دهد و آنچه را که خود از طریق بحث و برهان و یا از راه کشف و عیان بدست آورده است بسبک اهل بحث مبرهن ساخته

۱- آخوند ملاعلی نوری و ملا اسمعیل اصفهانی در بکوشکی و آخوند ملاآقا قزوینی و حاج ملاهادی سبزواری و آقاعلی حکیم بمبانی فلسفی و افکار حکمی ملاصدرا احاطه عجیبی دارند. ملاعلی نوری از کسانی است که برخی معتقد بودند بمبانی موجود در کتب ملاصدرا آشنایی و مهارت خاصی داشته است. و بعضی او را در مباحث موجود در کتابهای ملاصدرا و مبانی صدرا الحکما از بعضی جهات بر او ترجیح داده‌اند.

معروف است که آقاعلی مدرس کراراً فرموده‌اند: من در بین اساتید بزرگ کمتر کسی را سراغ دارم که تسلط کامل بمبانی آخوند داشته باشد. ایشان آخوند ملاآقا را در این جهت بر دیگران ترجیح میدادند و شخص آقاعلی از کسانی است که صلاحیت این کار را داشته‌اند. مرحوم آقامیرشهاب‌الدین نیریزی شیرازی در بین اساتید طبقه اول بعد از آقاعلی و آقا محمد رضا در این جهت شهرت دارد. استاد اعظم جناب آقای عصار (دام‌ظه) از آقامیرزا هاشم اشکوری نقل کردند که گمان ندارم آقامیر در احاطه بکلمات ملاصدرا و تبحر در کتب او دست کمی از مؤلف این آثار داشته باشد. مسأله تخصص در تدریس اسفار بسیار با اهمیت است. در بین اساتید سیدنا الاستاد الشریف الحکیم القدیس سید الفقهاء والحکماء آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «مدظله» مهارت بی‌نظیری در تدریس اسفار دارند حقیر اکثر عویصات و مشکلات این کتاب را از آنحضرت استفاده نمود.

است و در مقام حکومت بین طرفداران اشراق، طالبان حکمت ذوقی و کشفی و بین اتباع اهل نظر و فلسفه مشایی چنان راه اعتدال را پیموده است که باندازه یک سر مو هم در مقام حکومت انحراف از خود نشان نمیدهد.

آخوند ملاصدرا با تأنی و حوصله تام، تمام شعب فلسفی و عرفانی و انواع و اقسام حکمت اعم از ذوقی و بحثی را مطالعه نموده است و بعد از تبصری نظیر در افکار و آراء علمی و مطالعه کامل در شعب کلامی به تألیف و تدوین کتب و رسائل خود پرداخته اند و آنهمه احاطه؛ احاطه‌یی منقطع النظیر او را از تفکر و تحقیق و تدقیق در معضلات مانع نشده است باین که به ندرت بین تتبع و تحقیق و بین تبصر و ابراز آراء مستقل جمع میشود.

ملاصدرا از شیخ اشراق «شیخ اتباع اشراق - مؤسس حکمت ذوقی در دوره اسلامی» بعظمت یاد می نماید و با آنجناب به دیده احترام می نگرد. نسبت به شیخ رئیس «شیخ اتباع مشاء و بزرگترین مؤلف در حکمت نظری و بحق عظیم ترین حکیم در ادوار اسلامی» خاضع و خاشع است.

در بین متصدیان طرق معرفت بشیخ اکبر با نظر اعجاب می نگرد و در مباحث مربوط به توحید و در مسائل مربوط به معرفت نفس انسانی بخصوص مباحث مربوط به نشئات انسانی بعد از موت او را رجل فرید میداند.

با همه اینها استقلال فکری خود را در جمیع مقامات و مراتب - از مقامات تبث تا فنا؛ پایه، پایه تا باقلیم خدا - حفظ نموده است و این خصیصه و روحیه در ادوار تاریخ حکمت و معرفت و فلسفه و... از مختصات این حکیم عظیم الشأن است که:

« هزار نقد ببازار کائنات آرند یکی بسکه صاحب عیار ما نرسد »

برخی از غیر اهل تحقیق و تدقیق خیال کرده اند که آثار ملاصدرا

مشمطست بر افکار فیلسوفان و عرفای قبل از او و جان کلام آنکه این فیلسوف آنچه دارد از دیگرانست و نعوذ بالله عادت او این بوده است که آرای دیگران را بدون ذکر مأخذ نقل کند و باسم خود مثلاً قالب نماید ، بعضی دیگر نیز گفته اند: وقتی میتوان درباره این حکیم قضاوت کامل و صحیح نمود که همه کتب و رسائلی که مورد استفاده او قرار گرفته است پیدا شود بعضی ها نیز موارد سرقت او را نشان داده اند برخی از جاهلان مغرور کتب او را در سادگی نظیر کتابهای رموز حمزه و امیر ارسلان و... دانسته اند.

اگر کسی بحواشی و تعلیقات آخوند ملاصدرا بر کتاب شفای شیخ رئیس مراجعه نماید و درصدد فهم مشکلات شفا برآید خواهد فهمید که کلید فهم شفا دست ملاصدرا بوده است مواضع مشکل شفا را چنان ماهرانه بیان می نماید و باندازه یی در فهم رموز فلسفه مشاء مستقیم و عاری از اعوجاج است که حد ندارد و تعلیقات او در همان حکمت بحثی و نظری بر اصل کتاب ترجیح دارد و اگر در بعضی از موارد آراء و نظریات خاص خود را تقریر نمی نمود شخص هوشمند و اهل درك او را یکی از بزرگترین فلاسفه در حکمت مشاء میدید^۱.

تعلیقات او بر حکمت اشراق که علاوه بر بیان مشکلات حکمت

۱- نگارنده آنچه از تعلیقات و حواشی بر کتاب شفا نوشته شده و در دسترس است مطالعه کرده ام هیچ حاشیه یی همسنگ این حواشی نیست . حواشی آقا حسین خوانساری و حواشی صاحب ذخیره محقق سبزواری و حواشی سید احمد و ملاولیا و برخی از تعلیقات دیگر از آثاری است که نگارنده مطالعه نموده ام یکی از محشین شفا (جمال الدین محمد رضوی) که از فضلا و مدرسین دوره صفوی است گوید : ان کتاب الشفاء مع علو شأنه و قدره ودقة مسلکة... لم یطلع علی شرح له یکشف عن وجوه فوائد... غیر حواشی التي کتبها العلامة المحقق والفيلسوف المتأله آية الله العظمی و... العقل الحاد يعثر صدر الملة والدين محمد الشيرازی ...

ذوقی و کشفی و تقریر مبانی شیخ اشراق و تتمیم نواقص این حکمت،^۱ مشتمل است بر دفع کثیری از مناقشات و ایرادات شیخ اشراق بر مبانی حکمای مشاء و بیان تحقیقات و اظهار انظار عالیّه، در مقام تحکیم کثیری از مبانی اتباع معلم اول و طالبان حکمت نظری. بهمین مناسبات برخی از ابناء تحقیق و جمعی از ارباب تحصیل گفته اند: صدر المتألهین در حکمت نظری بزرگترین فیلسوف مشایی و در حکمت ذوقی محقق تر و راسختر از شیخ اشراق و در عرفانیات و کشفیات ان قلت: انه بایزید و قته لم تأت بغریب و در فن حدیث و تفسیر: استاد ماهر و محدث و مفسر کبیر و عظیم الشأن است.

روش ملاصدرا در تحریر مباحث علمی

سبک نوشته های ملاصدرا و طرز تحقیقات او بکلی از تحقیقات و تحریرات سایر فلاسفه ممتاز است و کسی که به مذاق و مشرب او وارد و با افکار و عقاید او انس گرفته باشد میتواند کلمات و مطالب و تحقیقات خاص او را از تحقیق و مطلب و کلام دیگران جدا نماید و این یکی از امتیازات خاص ملاصدراست و تمام کسانی که در مقام قبح او برآمده اند و به یکی از طرقی که ذکر کردیم خواسته اند او را کوچک نمایند یا اصلاً از فلسفه سر در نمی آورند و یا ذوق درک کلمات و تحقیقات او را ندارند. عدم لیاقت و

۱- چون کثیری از مبانی شیخ اشراق احتیاج به تتمیم قواعد اشراق دارد و همین نواقص باعث عدم رواج این حکمت بود و شیخ با آن همه عظمت نتوانست مباحث مهم ذوقی را رواج کامل بدهد بهمین مناسبت کلمات او مصون از مناقشات و ایراد اتباع مشاء نماند و این ملاصدرا بود که مبانی او را بکری تحقیق نشاند بنحوی که مورد قبول طالبان حکمت و معرفت قرار گرفت مثل: مسألة مثل نوری و مبحث عالم مثال وبرزخ مباحث مربوط به علم حق و نشئات بعد از موت و بحث جواز یا عدم جواز تشکیک در ذاتیات و غیر اینها از امهات مباحث فلسفی.

قابلیت آنهاست که چنان تحقیقات عالیّه معجز نصاب را سرسری گرفته‌اند و چنین حکیم عظیم الشانی را از دریچه فکر و فهم ناقص و محدود خود خواسته‌اند بشناسند لذا مصداق قول معروف شده‌اند :

و کم من عایب قولاً صحیحاً و آفته من الفهم السقیم
آخوند ملاصدرا سبک و روش تحریر و تحقیق در کثیری از مباحث
فلسفی را عوض نمود و آن را در مسیری دیگر قرار داد و فلسفه و حکمت
الهی بدست او به نهایت کمال رسید .

یکی از کسانی که در صدد قدح بر مبانی ملاصدرا برآمد - حکیم
عصر قاجاریه آقامیرزا ابوالحسن جلوه (م ۱۳۱۲ هـ. ق) شاگرد آقا میرزا

۱- با آنکه حدود پنجاه سال است در دانشگاه‌های ما فلسفه تدریس می‌شود هنوز برای
نمونه یک نفر شایسته ولایق از این محیط بیرون نیامده‌است، ما یک تاریخ فلسفه تمام‌عیار
نداریم. از فلسفه معمول در مدارس غرب نیز یک اثر با ارزش که با نقّادی کامل توأم باشد
بزبان فارسی در دسترس ما نیست .

دانشگاه ما احتیاج بیک دارالترجمه کامل در رشته‌های مختلف دارد که دانشجویان
مارا بوسیله ترجمه از افکار و عقاید آثار با ارزش مغرب زمین آشنا نماید . ایرانی که محیط
پرورش بزرگترین فلاسفه و مرکز مستعد برای بوجود آمدن ده‌ها فیلسوف بزرگ بود بکلی از
افکار محققان فلسفی خالی خواهد شد و مردم ما در آینده باید جهت فراگرفتن همین فلسفه
و عرفان اسلامی بمغرب زمین پناه ببرند .

قسمت زیادی از مباحث علم النفس و بسیاری از مباحث دیگر فلسفی که ارتباط با علوم طبیعی
دارند باید به سبک تازه تقریر و تحریر شوند ناچار باید در قسمتی از مسائل تجدید نظر نمود و
از این راه تحرکی بمباحث فلسفی بخشید. عرفای بزرگ ایران عالی‌ترین مسائل عرفانی را بنظم
و نشر فارسی تحریر نموده‌اند که قسمتهای زیادی از آن هرگز کهنه نمی‌شود ولی ناآشنایی نسل
آینده به مسائل عرفانی بتدریج رابطه ما را با فرهنگ گذشته قطع می‌نماید مسلم است که بعد
از این امثال مولوی و حافظ و عطار و سعدی در مرز و بوم ما بوجود نمی‌آیند و چه بسا آشنا به
افکار آنها هم در بین مردم ما پیدا نشود .

حسن چینی و آقا میرزا حسن نوری فرزند و تلمیذ آخوند ملاعلی نوری بود که گاهی در مجلس به خیال خود، مواضع سرقت صدر المتألهین را نشان میداد.

در عصر ما مرحوم آقاضیاءالدین تدری رساله‌ای مختصر در این باب نوشت و یکی دو نفر از فضلای معاصر هم گاهی جسته و گریخته در این باب بقول طلاب علوم دینی «کثرهم الله تعالی و ابدهم» اظهار لحنیه نموده‌اند و عریض خود برده‌اند و از حد خود تجاوز نموده‌اند و نفهمیده به جهل خود اعتراف کرده‌اند.

مرحوم جلوه در طبیعیات؛ طبیعی شفا بطور سطحی و باصطلاح طلاب بنجر (کان، یکون) و در علوم ریاضی آنهم ریاضیات معمول در مدارس قدیم در سال‌های حدود نود یا هشتاد سال قبل مدرس رسمی بود الهیات شفا را هم تدریس می‌نمود. و رشته تخصصی او همینها بود که ذکر شد. حواشی که از او در این قسمت‌ها در دست است بسیار سطحی و کم عمق است و اگر بهمه شفا حاشیه می‌نوشت حواشی او در ردیف سطحی‌ترین تعلیقات بشمار می‌رفت و فقط از تتبع او می‌شد بهره برد. آن مرحوم بجای حل مشکلات کتب فلسفی دنبال نسخ می‌گشت و اغلب اوقات (بنا به نقل اساتید بزرگ ما) مجلس درس را با تطبیق نسخ و (ان قلت، و قلت) برگزار می‌نمود.

در فهم مشکلات مباحث عرفانی و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه سبک ملاصدرا بسیار عاجز بود باینکه تدریس الهیات بروش اهل ذوق و تحقیق در کتب عرفانی مثل تمهید القواعد و شرح فصوص و مصباح الانس فن او نبود این قبیل از کتب را هم تدریس می‌نمود. در مقام تدریس اسفار و کتب عرفانی باینکه خود را خیلی بزرگوار

می‌انداخت و مدت طولانی بمطالعه این کتب اشتغال داشت کاری از پیش نبرد و حوزه او رونقی از این جهت پیدا نمود و طلاب فاضل از حضور حوزه تدریس او در عرفانیات و الهیات بخصوص کتاب اسفار خودداری می‌نمودند و از خود رغبتی نشان نمی‌دادند^۱.

برخلاف او معاصر او آقا محمد رضا قمشه‌ای در عرفانیات و الهیات یکی از نوادر اعصار بشمار می‌رود و نظیر او شاید در دوران رواج عرفان و تصوف یعنی عصر قونیوی و فرغانی و کاشانی و قیصری نادر است.

آقا محمد رضا با آنکه در عرفان بی‌نظیر است در حکمت بحثی نیز صاحب سهمی وافر می‌باشد شفا و شرح اشارات را با کمال تسلط تدریس

۱- در حوزه‌های تعلیماتی قدیم طلاب در انتخاب استاد آزادند برخلاف دانشگاه و مدارس تعلیماتی جدید که این آزادی وجود ندارد اگر خدای ناخواسته شخصی بدون استحقاق و با فقدان لیاقت به گروه آموزشی راه پیدا نمود دانشجوی بیچاره مفری از حضور درس ندارد.

ابتلای شاگرد به استاد کم‌مایه و غیرمسلط بکار خود یکی از دردهای بی‌درمان است که مصادیق آن نادر و کمیاب نیست. اولیای امور باید باین امر توجه بیشتری مبذول دارند.

برنامه‌های غلط و غیرمعتول یکی دیگر از علل کندی پیشرفت دانشجو در تحصیل فلسفه و حکمت است.

اگر متصدیان اداره امور آموزش بخواهند که علوم انسانی بطور کلی فلسفه و عرفان اسلامی و از لحاظ فلسفه بطور مطلق مقام شایسته خود را در مراکز آموزشی احراز نماید باید اول درصدد اصلاح برنامه درسی برآیند، مملکتی که مهد فلسفه و عرفان و مرکز تحصیل علوم عقلی و محل پرورش صدها فیلسوف و عارف بزرگ است در آینده نزدیک این افتخار را از دست خواهد داد.

می نمود .

معروف است که آقامیرزا ابوالحسن در مقام معارضه علمی از عهده او بر نیامد چون او شروع به تدریس تمهید القواعد و شرح فصوص نمود و از عهده بر نیامد ولی آقامحمد رضا همان حکمت بسبک مشاء ؛ شفا و شرح اشارات را با کمال تسلط تدریس نمود و افاضل او را در این فن نیز بر آقا میرزا ابوالحسن جلوه ترجیح دادند .

نگارنده از آقامحمد رضا بر جواهر و اعراض اسفار حواشی دارم که معرف مقام علمی اوست و مشتمل بر تحقیقات و تدقیقات عالیه و بسیار جالبی است

مرحوم آقا میرزا ابوالحسن بر مبانی و ادله ملاصدرا در حرکت جوهر و اتحاد عاقل و معقول و نیز بر مبحث وحدت وجود اشکالاتی دارد که حاکی از عدم تسلط او به افکار ملاصدرا و دلیل بر کم عمقی او در مشکلات فلسفه است و همین معنا سبب شده است که مناقشات او را بر آخوند بی اساس جلوه دهد و اعظم عصر باین مناقشات بنظر بی اعتنائی بنگرند .

چرا باید در علوم و معارفی که خود ما مؤسس و مبتکر و یا زنده کننده آنها بوده ایم و دنیای متمدن اقبال تام و تمامی نسبت به این معارف دارد خود را بی طرف و بی خبر نشان بدهیم و دیگران این قبیل از مراکز را رهبری نمایند ؟

باید سربسته گفت و گذشت که واقعا اسف آوار است که بهترین آثار علمی ما را (در اکثر شعب علمی مرسوم در قرون گذشته) دیگران احیا نمایند و ما نسبت بان بی اطلاع و چه بسا بیگانه باشیم و احيانا از اهمیت آن بی خبر .

هیچ ملتی در صحنه پهناور جهان محو و نابود نشد مگر آنکه قبلاً موجبات افتخار خود را از دست داد که گفت : «اول شمع را خاموش می کنم بعد خودت را می کشم» .

۱- نگارنده هرگز در صدد اهانت بمقام شامخ جلوه و افکار او بر نیامده است

معروفست که مرحوم آقامیرزا حسن کرمانشاهانی (یکی از بزرگترین مدرسان انواع حکمت در دوران اخیر) می‌گفت آقامیرزا ابوالحسن تا دم‌مرگ هم از تصویر حرکتِ جوهر عاجز بود.

* * *

بر خلاف تصورِ کوتاه‌نظران آخوند ملاصدرا هرگز حاضر نبوده‌است که کوچکترین مطلب علمیِ دیگران را بخود نسبت دهد و اینکه عباراتِ زیادی از دیگران در آثار او دیده می‌شود اولاً در برخی از آثار خود مأخذِ نقل را ذکر کرده و درثانی این عادت در بین دانشمندانِ سلف رسم بوده و اختصاص بملاصدرا ندارد.

صاحب جواهر یکی از اکابر فقهای شیعه‌است و کسی در فقاہتِ او نمی‌تواند خدشه نماید. کثیری از عبارات کتاب «ریاض» را می‌توان در کتاب «جواهر» نشان داد گاهی يك صفحه عبارت ریاض را بدون ذکرِ مأخذ نقل نموده‌است و معذک هیچ مبتدی از طلاب هم شك ندارد که صاحب جواهر از صاحب ریاض فقیه‌تر است.

عجب آنکه ملاصدرا گاهی اصرار می‌ورزد که در عالی‌ترین تحقیقات و در

→

و در این نیز شك ندارد که آن مرحوم یکی از اساتید فلسفه؛ انواع و اقسام آن در عصر خود بود و عمری را در حالت انزوا و اعراض از مشتهیات نفسانی در گوشهٔ حجرهٔ مدرسه در حالت تجرد بسربرد و تا روزهای آخر عمر خود نیز تدریس را رها ننمود ولی مراتب و مقامات دانشمندان متفاوت است و شئون آنها مختلف، برخی بین کثرت حفظ مسائل علمی و زیادت تحقیق و تدقیق جمع نموده‌اند این مردم در حداعلاي از قلت قرار دارند جمعی محققند و کم تحشُر یا تتبع، برخی اهل تحقیق و جمعی اهل دقت نظر و کم تحقیق. جامع بین تحقیق و تدقیق نیز کمتر دیده می‌شود و اصولاً اشخاصی که قدرت غور کامل در مباحث فلسفی را بنحو شایسته دارا باشند کم و نادرند که :

خلیلی قطاع القوافی الی الحمی کثیر و اما الواصلون قلیل!

مباحثی که در دوران اسلامی خود متفرد در تحقیق آن می‌باشد برای خود از عبارات مبهم و پیچیده قداما شریکی بوجود آورد و چه بسا عبارت مورد اعتماد آخوند اباء از حمل بر مراد او دارد مثل مبحث حرکت در جوهر که ملاصدرا اصرار دارد که اقدمین از فلاسفه بآن اعتقاد داشته‌اند چنین شخصی با این طبیعت و خوی مرتکب این قبیل از بی‌انصافی‌ها نمیشود و با ذکر قرائن و تعیین حدود مطالعات خود همه مأخذ مورد عنایت و موارد مطالعات خود را نشان داده‌است و ما جز یکی دوسه مورد همه مستندات افکار و آراء او را پیدا نمودیم و کتب مورد مطالعات فلسفی و عرفانی و کلامی و تفسیری او همه موجود و مشخص است و این که در برخی از آثار دیده میشود که کتبی مورد استفاده ملاصدرا قرار گرفته‌است که در حمله افغانه از بین رفته‌است اساس درستی ندارد .

منابع کارهای علمی ملاصدرا

صدرالحکما، در فلسفه و حدیث و تفسیر، کتاب نوشته‌است شرح او بر «اصول کافی» ثقة الاسلام کلینی و تفسیر او بر سور متعدد قرآنی حاکی از نهایت تسلط او باین دو فن است و احاطه عجیب بآثار و افکار و آرای اهل تفسیر و حدیث داشته‌است و خود نیز در تفسیر قرآن و بیان رموز و اسرار و تأویل آن از راسخان در علم قرآن و ازاعظم اهل کشف و یقین بشمار میرود و دارای نورانیت مخصوص بخود می‌باشد که از اعراض از مشتبهات نفسانی و اقبال کامل بحق اول تعالی و کثرت عبادات و از طرق مواظبت بر طاعات و ریاضات ناشی از سوز و گداز و حال و شور و عشق بمبادی عالیّه در او بوجود آمده‌است و خود نیز دارای زمینه و استعداد و قوه مخصوص بوده‌است و آنهمه ریاضت علمی و عملی، با استعداد ذاتی و زمینه فطری دست‌بدرست هم دادند تا چنین شخص بی‌نظیری بوجود آمد.

تفسیر او مشتملست بر عالی‌ترین مباحث مربوط بمبدء و معاد و حل معضلات در معارف الهیه و علوم حقیقیه، این اثر از حیث اشتمال بر آراء و عقاید متکلمان و افکار و عقاید اهل توحید در باب خود نظیر ندارد.

مؤلف در مقام تفسیر سور قرآنی بهمه تفاسیر مراجعه نموده است و چنان در فهم رموز قرآنی مستقیم‌الفکر و معتدل‌النظر است که اگر توفیق نگارش تفسیر بر همه آیات بینات قرآنی حاصل مینمود تفسیری بی نظیر بوجود می‌آمد^۱.

استمداد از آیات معجز آیات قرآنی یکی از پایه‌های اساسی بحث او در علوم الهی و علم النفس و مباحث مربوط بآن بشمار میرود.

شرح او بر اصول کافی؛ شرح بی نظیر است و استفاده از مآثورات اهل عصمت و طهارت او را در تحریر معضلات و عویصات علم اعلی و حکمت متعالیه باسط‌الید نموده است و از مطاوی تحقیقات او ظاهر و لایح است که یکی از علل برتری او بر اعلام اساطین فن حکمت در دوران اسلامی همین انس عجیب او با آیات قرآنی و آثار نبویه و مآثورات ولویه است که یکی از علل امتیاز او بر سایر محققان از اقطاب و اساطین حکمت و معرفت باید محسوب شود.

* * *

نگارنده کلیه مآخذی که مورد توجه و استفاده آخوند ملاصدرا قرار گرفته است پیدانمودم و این گفته که ملاصدرا آثاری از حکما و عرفا در دست داشته و ازین رفته است و یا: محتمل است که کتب مورد استفاده او ازین رفته باشد بکلی بی اساس است و هر کس با آثار ملاصدرا انس داشته

۱- همین چند سوره قرآنی را که تفسیر نموده است مشتمل است بر عالی‌ترین مباحث مربوط بمشکلات تفسیر و آنچه که تحقیق نموده است کافی است از برای بیان تفسیر سایر سور و آیات بینات قرآنی.

باشد و بواسطهٔ سنخیت فکری یا ممارست زیاد نحوهٔ تفکر و طرز تحریرِ او را بشناسد بخوبی میتواند بین آثار و افکار اختصاصیِ او و افکارِ دیگران امتیاز بدهد و کمتر فیلسوف و عارفیست که دارای این خصوصیت باشد؛ که هم طرز تحریر و هم نحوهٔ تفکر و سبک خروج و دخول او در مباحث فلسفی و عرفانی بکلی ممتاز از سبک تفکر و تحریرِ دیگران باشد.

کتاب اسفار در بین مسفوراتِ حکمی و فلسفی دارای امتیازاتِ خاصی است از جمله آنکه مجموعه‌ی است مشتمل بر عقاید و افکار کلیهٔ متصدیان معرفت حقایق علمی و فلسفی و ماسعی کردیم کلیهٔ منابع کارهای علمی ملاصدرا را در این کتاب پیدا نمائیم (به جز دورسالهٔ کوچک از قدما) و در آینده این اثر را بطبع میرسانیم.

منابع مورد استفادهٔ او در علم کلام؛ کلام تحقیقی کتب معروف و مشهور کلامی، از قبیل: شرح مقاصد، شرح مواقف و شروح و حواشیِ تجرید^۱ علامهٔ طوسی شرح شارح قدیم و جدید و حواشی و تعالیقِ اعلام فن حکمت و معرفت از قبیل حواشی دوانی. (سه حاشیه: جدید و اجد و

۱- کتاب تجرید با همهٔ اینجاز و اختصار در باب خود نظیر ندارد هیچ اثری شاید در عالم علم این نحو مورد توجه قرار نگرفته است. بیش از دویست و پنجاه (۲۵۰) شرح و تعلیق در اطراف و حول این متن فلسفی و کلامی نوشته شده است، چندین قرن این اثر مورد استفاده و مدار عالی‌ترین بحث‌ها واقع شده است، محققترین فضلی فلاسفه و متکلمان باین کتاب توجه داشته‌اند. باید کتابی مستقل راجع به معرفی تجرید و شروح و حواشی آن نوشته شود. از اناضل و دانشمندان ترک و دانشمندان هندی نیز تعلیقات متعدد بر این کتاب دیده شده است. اکثر دانشمندان و محققان دوران صفویه و افاضل معاصر زندیه و افشاریه و قاجاریه و جمعی از تابعان مکتب ملاصدرا بر تجرید و حواشی و شروح آن شرح و تعلیق نوشته‌اند. شرح حکیم تحریر ملا عبدالرزاق بر تجرید آخرین شرح و محققانه‌ترین شرحی است که بر این متن بی نظیر نوشته شده است کما این که تعلیقات لاهیجی بر حواشی خفریه نیز بسیار عمیق و عالمانه تحریر یافته است.

قدیم) و حواشی مولانا جمال‌الدین محمود، حواشی صدرالدین دشتکی؛ صدرالمدققین فرزند تحریر او غیاث اعظم‌الحکماء، حواشی فخرالدین سماکی معروف به حواشی فخریه و حواشی شریفیه، میر سید شریف معروف به محقق شریف و تعالیک شمس‌الدین خفری شیرازی معروف بحواشی خفریه و غیر این‌ها از تعالیک و حواشی و شروح کلام و حکمی. و نیز بشروح و تعلیقات و آثار فخر رازی (بقول ملاصدرا: خطیب رازی) بخصوص آثاری را که در رد فلسفه شیخ رئیس نوشته‌است زیاد مراجعه نموده‌است و نیز آثار عقلی و حکمی غزالی؛ آثار مشتمل بر رد و ابطال دلائل عقلی و مبانی فلسفی را مطالعه دقیق کرده‌است اگرچه نسبت به افکار فلسفی این دو اعتنایی ندارد و آنها را بحسب افکار حکمی منحرف میدانند و اعتقاد دارد تقرب بعوام و نیل بمناصب دنیوی بی‌تأثیر در انحراف آنها از عقلیات نیست شاید علت اساسی مخالفت آنها با افکار فلسفی همان فقدان قریحه مخصوص به اهل تحصیل از حکماست در فخر رازی عدم استقرار فکری ناشی از قوه تخیل و وهم و عدم استواری قوه مخصوص درک عقلیات صرّفه و معقولات محض ظاهر و لایح است هرچه خواجه طوسی دارای استقامت ادراکست در مقابل فخر رازی فاقد آن میباشد هنر او همان حفظ مسائل شایع در السنه و افواه و تحصیل محفوظات حل نشده مشکوک است و نیز انتقال سریع او در درک مسائل علمی و قدرت حفظ مباحث مختلف در علوم متداول قابل انکار نیست.

خواجه در استقامت فکر و اعتدال نظر از نوادر دورانست و حق آنست که او را در صف اول حکمای اسلام قرار دهیم که در احیای فلسفه و تحریر قواعد و اصول ریاضی خدمات بی‌سابقه‌یی انجام داده‌اند.

یکی از منابع اساسی کارهای فلسفی ملاصدرا کتب شیخ رئیس شیخ فلاسفه اسلامی و استاد بزرگ طب و سایر شعب علمی حکمی است چه آنکه شفای شیخ کتاب مسلم درسی در عهد طلبگی ملاصدرا بود و میر

داماد استاد او نیز، استاد مسلم در فلسفه مشایی میباشد. حواشیِ آخوند حاکمی از کثرت مراجعه او بکتاب شفاست آثارِ فلسفیِ ابونصر فارابی و دیگر آثار شیخ در حکمت مشایی از کتابهایی است که اساس کارِ هر فیلسوف محقق را تشکیل میدهد.

آثار شیخ سعید شهید مؤسس حکمت اشراق و شروحاتی که بر آثارِ شیخ نوشته شده است پایه و اساس بل که حجر اصلیِ کارهای علمیِ ملا صدراست که این که شروح و تعلیقاتی که بافکار شیخ رئیس نوشته شده است مورد مراجعه دقیقِ ملا صدرا بوده است.

تحصیلِ بهمینار و بیان الحقِ ابوالعباس لوکری^۱، شرحِ خواجه بر اشارات شیخ رئیس مثل شرح شهرزوری و ابن کمونه و شرح ملاقطب، علامه شیرازی از کتب غیر منفک از ملا صدرا می باشد.

کتب عرفانیِ ابن عربی؛ شیخ اکبر محیی الدین و آثار تلامیذ و شارحان

۱- برگارنده مسلم است که «بیان الحق فی ضمان الصدق» لوکری که فقط یک نسخه از آن در دست است مورد مطالعه ملا صدرا بوده است و از این کتاب چند نسخه در آن عصر در اصفهان وجود داشته است. سید احمد محشی شفا در چند مورد از حواشی خود بر قبسات و شفا از متن این کتاب عبارت آورده است.

بیان الحق تألیف ابوالعباس لوکری است که یکی از بنیان گذاران فلسفه مشایی در خراسان میباشد این کتاب عالی ترین اثر در فلسفه بسبک طرفداران شیخ رئیس است و این که اثر باین مهمی بصورت کتب خطی دور از استفاده است نشان بی اعتنائی دستگاههای فرهنگی ماست که بعد یاسهو ناظر خاموش شدن چراغ پرفروغ حکمت و علم الهی در این سامانست آنچه که باعث اعتبار ملت ماست همین علوم انسانی است که درست از ابتدای تشکیل دانشگاه رو بزوالست و ما از اهمیت موضوع خود را بی اطلاع نشان میدهیم.

همین مختصر توجه را نیز باید معلول توجه شایان و روزافزون جامعه علمی و متمدن غرب نسبت به حکمت و عرفان اسلامی دانست. پنجاه سال قبل در مملکت ما پروتق ترین حوزه های فلسفی تشکیل میشد و دوسه نفر از تلامیذ قدما وجود دارند که با زوال آنها خواهی نخواهی اساتید بزرگ این رشته را از دست میدهیم.

کلمات ابن عربی مورد توجه ملاصدرا بوده است .

ملاصدرا نسبت به محیی الدین بصورت یک مرشد و معلم کامل و انسانی انهی و تمام عیار می نگرد و او را قدوة اهل مکاشفه میداند و حق آنست که افکار عرفا بخصوص شیخ اکبر در او اثر عمیق بجا گذاشته است و در حل کثیری از معارف الهیه از آنها استمداد جسته است .

و آخر سفر نفس اسفار در نفیس ترین مباحث فقط ابن عربی است که ملاصدرا او را مرد میدان مسائل مربوط بعوالم و نشئات بعد از موت میداند و الحق در افقی افکار ملاصدرا طالع شده است که ارباب مکاشفه در آن جا رحل اقامت افکنده اند و حل آن مسائل جز از طریق شهود و استفاده از مشکات اهل ولایت میسر نیست و عقل نظری هر چه هم که قوی باشد در ادراک اولیات مسائل مختص بمباحث مربوط بغیب نفس در قوس صعودی اعجمی است لذا شیخ و اتراب و اتباع او در مباحث معاد کمتر حرف زده اند و آنچه که گفته اند قابل بحث نیست .

آنچه که شیخ اشراق در مباحث نفس و مقامات و مراتب و حالات و نشئات آن بیان کرده است (اگر چه بیش از شیخ مطلب آورده است) چندان قابل توجه نیست و آنچه را که در ملکات نفسانی و هیئت و صور حاصل در نفس و برخی از مباحث مربوط به تناسخ آورده است متحمل مناقشات و ایرادات کثیره است .

کسانی که حرکت جوهری را انکار نموده اند و تجرد خیال را نفی نموده اند و ملاک حشر نفوس را افراد مثالی قرار داده اند و صور حاصل از اعمال و نیات را از عوارض نفس میدانند و تحول نفس را بصور مناسب اعمال و ملکات منکرند نمیتوانند مطالب ارزنده در مقامات و مراتب نفس بعد از خراب عالم هیولی و بوار ابدان مادی بیان نمایند^۱ .

۱- حقیقت حشر اجساد، معاد جسمانی و اثبات تجرد برزخی و عدم انحصار تجرد در

و نیز انکار اتحاد عاقل و معقول بل که اتحاد نفس با جمیع مدرکات خود و نیز انکار تجرد مراتب نازل نفس موجب انکار معاد و حشر اجساد و بالجمله باعث تأویل کثیری از انصوص و ظواهر وارد از طرق وحی و اهل تنزیل و صاحبان عصمت و طهارت می شود کسانی که از درک این قسم از مباحث محرومند و بصورت یک کتاب شناس یا فهرست نویس بکتاب علمی مراجعه می نمایند نمی توانند مقام و مرتبه اختصاصی هر فیلسوفی را معین کنند و حدود و مرزهای افکار او را مشخص نمایند .

ملاصدرا برای آنکه بمخالفان خود بفهماند که متفرد در این آراء نمی باشد بیشتر تحقیقات اساسی خود را با اثولوجیای شیخ یونانی تطبیق می کند و از این کتاب شاهد می آورد و حق آنست که اکثر مباحث مهم فلسفی در این کتاب بصورت یک متن دقیق و موجز فلسفی وجود دارد حتی وحدت وجود و این که هر موجود دانی مرتبه نازله وجود عالی و وجود عالی، مقام تمام و کمال وجود دانی است و عالم ماده رقیقه عالم عقل و عقل حقیقت و

→

تجرد عقلانی صرف و بعث انسان با جمیع قوا و جوارح و تحقیق در حقیقت قبر و بیان آنکه موت وارد بر اوصاف و عوارض است و «ان المقابر بعضها عرشیه و بعضها فرشیه» و بیان کیفیت انواع عذاب قبر و تحریر وجوه فرق بین عذاب قبر و بعث فرق بین قیامت صغری و کبری و تحقیق در انواع و اقسام حشر و بحث در انواع و اقسام صراط و کیفیت نشر کتب و صحایف (صحیفه وجود انسان و مناسبت آن با صحایف وجودی) و تقریر مظاهر حقیقی جنت و دوزخ و احوال و احوال لازمه قیامت حقیقی و نحوه عذاب اخروی و سبب و علت و کیفیت انقطاع عذاب و غیر این ها از مسائل اختصاص بملاصدرا دارد .

غزالی و دیگران اگرچه در کثیری از این مباحث وارد شده اند ولی از اثبات مبانی و اساسی که این مباحث بر آن استوار است مثل اثبات حرکت جوهر و بیان تجرد قوای جزئی نفس و وحدت وجود نفی اصالت از ماهیات و غیر این ها از اصول نظیر لزوم اتحاد نهایات و بدایات؛ اتحاد نفس با عقل فعال و... عاجزند

روح ماده‌است (و ان هذه الحسائس عقول ضعيفة وان العقول حسايس قويّة) در این کتاب وجود دارد ولیکن تقریر آن بصورت برهان و اقامه براهین برای اثبات این مسائل و دفع آن همه شکوک حیران‌کننده مانع از آنست که ما بگوئیم این آراء را ملاصدرا مثلاً از شیخ یونانی گرفته‌است.

همه این عبارات را حکما و فلاسفه اسلامی دیده‌اند ولیکن از اقامه برهان بر آن عاجز مانده‌اند و یا اعتقاد بآن را مخالف اصول و قواعد فلسفی خود دانسته‌اند لذا آنرا انکار نموده‌اند و بر نفی آن برهان اقامه کرده‌اند.

مثلاً اتحاد نفس باصور و ادراکات خود (اتحاد علم و عالم و معلوم؛ اتحاد عاقل و معقول و عقل) معتقد جمعی از عرفای امت مرحومه و برخی اقدمین حکماست ولی بنابر انکار حرکت جوهری (که شیخ بر امتناع آن برهان اقامه فرموده‌است) و نفی تشکیک ذاتی و انکار وحدت و اصالت وجود نمیتوان اصلاً تفوه باتحاد عاقل و معقول نمود لذا شیخ رئیس که منکر این قواعد است معتقد به آنرا سفیه و نادان میدانند.

چه آنکه اگر صور علمی صورت تمامی نفس نباشند و نفس ناطقه در ابتدای وجود عین مواد و اجسام نباشد و مقام تجرد را از طی حرکات جوهری و ذاتی واجد نشود و صور علمی از اعراض و کمالات ثانوی نفس باشند هرگز نتوان معتقد به اتحاد شد لذا می‌بینیم کسانی را که یکی از این اصول برای آنها برهانی نیست منکر اتحاد عقل و معقول و عاقلند. سیدالحکما آقا میرزا ابوالحسن جلوه چون منکر حرکت جوهر است و شکوک و ایرادات شیخ رئیس برای او قابل انحلال نیست و یا بقول مرحوم استاد مشایخنا العظام حکیم بارع کامل و متألّه زاهد آقامیرزا حسن کرمانشاهی «رض...» از تصور حرکت ذاتی و جوهری عاجز بود زیر بار اعتقاد باتحاد نرفت.

باید این نکته را مسلم دانست که صرف اعتقاد فرد یا افرادی بمبانی آخوند ملاصدرا موجب نیست که بگوئیم این فیلسوف فلان مسأله را از

دیگران گرفته (و نعوذ بالله - مرتکب این بی انصافی شده است) و باسم خود قالب زده است^۱.

این آراء و افکار قبل از ملاصدرا بصورت معمایی غیر قابل حل موجود بود و او پرده از این راز برداشت لذا قواعدی را تأسیس نمود که با آن قواعد بهر دژ و قلعه غیر قابل تصرف و دور رس که قدم گذاشت فاتح شد (و ذر الدین یلحدون فی اسمائه والله الفتح من قبل ومن بعد).

ملاصدرا در مباحث حرکت عباراتی از فخر رازی نقل کرده است و مأخذ نشان نداده است آنچه را که نقل نموده مسائلی است رایج و مسام نزد مشایی و اشراقی و مسأله مورد اختلاف در این منقولات وجود ندارد و این رویه بین قدما و متأخرین مرسوم و معمول بوده است و هر که بدرس آخوند حاضر میشده است و یا اهل مطالعه این افکار بوده است میدانسته که این عبارات از مباحث مشرقیه فخر رازی نقل شده است مثل این که محقق فیض ملا محسن شاگرد متعبد بمبانی آخوند ملاصدرا همان عبارات را از فخر رازی با ذکر مأخذ نقل نموده است و حقیر در این مورد معتقد بسلیقه دانشمندان و محققان فرنگی و غربی هستم و ای کاش از قدیم الایام مرسوم بود که بدون ذکر مأخذ يك كلمه هم نقل نشود و اگر این رویه در علوم متداول اعم از معقول و منقول مراعات میشد خیالی از مشکلات ما حل شده بود گاهی نگارنده بیش از یک هفته دنبال مطلبی در کتب محتمله سیر نموده ام و کای وقت خود را تضییع کرده ام و عاقبت راه بجایی نبرده ام و از این بدتر نقص اساسی را در کار خود تحمل کرده ام. این ملاصدرا نیست که مرتکب این خطا شده است، هر که بکتب فقهیه مراجعه کند و یا به تفاسیر نظری افکند مثلاً همین «تفسیر کبیر» فخر رازی را با تفسیر ابو الفتوح مقابله نماید و نیز از ریشه مطالب

۱- بعضی را می بینیم که از این اصول غفلت دارند و بیهوده خود را در اموری دخالت می دهند که از عهد آنها خارج است و چه بسا اشخاصی را هم در اشتباه بیندازند.

کلامی که فخررازی در تفسیر خود آورده است جستجو کند می فهمد که مؤلفان قدیم چه نحوه مطلب می نوشته اند و سبک آنها در تحریر عقاید علمی چه بوده است^۱.

روش آخوند در تحریر عقاید اختصاصی او؛ آنجاییکه بحل مشکلات و دفع نقوض و شبهات مخالفان می پردازد و یا خود در صدد تقریر و بیان مطلبی عالی برمی آید ممتاز از تحریرات دیگرانست و دارای قلمی روان و جذاب و منشیانه است و اهل ادبیات او را در این جهت بین ارباب معقول بی نظیر و در بین مؤلفان منقول کم نظیر میدانند و الحق تسلط عجیبی در تحریر مباحث دارد و عبری و فارسی تحریر عالی او جذابیت خاصی دارد.

* * *

ملاصدرا در مسأله وحدت وجود به آراء و عقاید عرفا اهمیت شایانی می دهد و در مسأله «علم و ادراک» بطور مطلق و علم حق بحقایق وجودی (قبل از کثرت و بعد از کثرت) بمبانی عرفا نظر دارد و در مباحث مربوط بمعاد و نشئات و اطوار بعد از یوار بدن و عوالم بعد از مرگ فقط عقاید و آرای آنها مورد اعتماد اوست و در مباحث مثل نوری و مباحثی نظیر این مسأله و مسائل مربوط بقوای نفس و نحوه ارتباط مدبّرات امریه و عقول و ملائکه مدبر اجسام و کیفیت تنزل حقایق غیبی بصور اشباح و اجسام و مباحث

۱- افاضل و اعلام روش های مختلف در تألیف داشته اند برخی از کتب که حاوی افکار و آراء علما و محققانست و مؤلف در همه مسائل دارای نظریه خاص نمی باشد چه بسا ملواست از عبارات موجود در کتب جمعی در مقام تحریر عقاید اگر چه عقاید مشهور باشد ملزم بوده اند که مأخذ نقل خود را ذکر نمایند و یا عقاید مشهور را نیز بقلم خود نقل نمایند برخی از این رویه، پیروی کرده اند ولی گاهی از ذکر مطالبی که بقلمی شیوا و روان تحریر شده است خودداری ننموده اند ولی در تحریر عقاید اختصاصی عنان قلم را بدست فکر خود داده اند «وللناس فیما یعشقون مذهب»

تشکیک خاصی و تشکیک ذاتی و این که جواهر حسی ظل جواهر عقلانی و مثالی میباشند به اثولوجیا با دیدی احترام آمیز می نگرد (و معتقد است که اتباع مشاء از درک رموز و نیل حقایق علمی که در این کتاب موجود است عاجز پیده اند) و از تأثر فکری از این اثر و آثاری نظیر آن نه آنکه تحاشی ندارد بل که از این که خداوند بصیرت او را نورانیت داده است تا بتواند این تحقیقات را درک نماید اظهار ابتهاج نیز می نماید و گاهی در این قسمت ها تعصب بخرج میدهد و در انتساب عقاید خود بآنها افراط مینماید و سعی دارد که مبادای نخواسته پا از جاده انصاف بیرون نهد و گاهی بین خود و نفوس مطهره، حکمای بزرگ و مشایخ کبار فلسفه و تأله مناجات برقرار می نماید .

* * *

همانطوری که کراراً متذکر شدیم درک کلمات ملاصدرا بمناسبت سبک مخصوص این فیلسوف علام قریحه خاصی می خواهد و ممارست زیاد در کایه آثار او علاوه بر قریحه خاص اساس مهم نیل بآراء و عقاید شخصی اوست گاهی به تکرار مطالب مشهور می پردازد و در این بین بصورت رمز و اشاره عقیده خود را اظهار نموده و رد میشود و در همین اشراقات و تجلیات رمزی و اختصاری او یک دریا مطلب نهفته است که مکرر دیده شده است مدعیان و ارباب دواعی از این اصل غفلت دارند توجه بنکات و دقایق لطیف نموده و از مطالب رد میشوند از این رویه در اسفار زیاده پیروی نموده است^۱ .

۱- قال المحقق الداماد فی توجیه روایات وردت فی زیادة الارادة وحملها علی الارادة الفعلية : « فالعلم بمعنى العالمية عين ذاته وهو قدیم وبمعنا المعلوماتية عين هذه الممكنات و هو حادث فکذلك لارادته سبحانه مراتب و اخيرة المراتب هی بعینها ذوات الموجودات المتقرر بالفعل و انما هی عين الارادة بمعنى مراديتها له تعالى لا بمعنى مریدتها اياها و ما به فعلية الارادة والرضا و مبدئية التخصیص هو عين ذاته الحق و هذا اقوى فی الاختیار مما ان ←

این فیلسوف با آنکه قریحه مستعدی در ذوقیات و استعداد بی نظیری در عرفانیات دارد فکر بکر و نظر عمیق او چنان در مباحث نظری و فکری استوار است که گاهی در مقام دقت نظر و عمق درک بر بزرگترین فیلسوف مشائی ترجیح دارد و از کوچکترین نکته برهانی غفلات نمی ورزد «و یأتی بجودة النظر بما یقرب من شق القمر» این خصیصه در مباحث حرکت و در مباحث مربوط به هیولی و صورت و در مقام نقل اقوال در مسأله نفس ناطقه و نحوه ارتباط عالم ماده با عالم عقل و عوالم ربوبی آشکار است و نیز در مباحث مواد ثلاث اوائل کتاب اسفار و مباحث مربوط به علم حق آنهم در کتاب اسفار و قسمتی از کتاب جواهر و اعراض افکار عمیقی از خود اظهار داشته است که بر انظار راسخترین حکمای اسلامی در حکمت نظری «شیخ رئیس و بهمنیار و خواجه و میرداماد» مستور مانده است^۱.

* * *

→

یكون انبعاث الارادة والرضا بالفعل عن امر زيد على نفس ذات الفاعل...» قال صدر الحکماء : و افول و هاهنا سر عظیم من الاسرار الالهية نشير اشاره ما و هو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى عالميته و مریدته لا بمعنى معلوميته و مراديته فقط و هذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره...» اسفار الاهیات خاصه ط ق ۱۲۸۲ ه ق ص ۷۸

در این مختصر جمیع مشکلات از این قبیل مثل انتساب تردد و بداء و ضحك و مکر و غیر این امور بحق اول تعالی حل میشود این عویصه ترقف دارد بر تصور و اعتقاد بوحدت شخصی وجود کما هو الحق لیفهم من يفهم وكل میسر لما خلق لاجله .

۱- «ان مسألة كون النفس عاقلة لصور الاشياء من اغراض المسائل الحکمية التي لم ينتقح لاحد من حکماء الاسلام الى يومنا هذا ونحن لما رأينا صعوبة هذه المسألة وتأملنا في اشكال كون العلم بالجواهر، جوهرأ و عرضأ ولم نر في كتب القوم سيما كتب رئيسهم ابي على كالشفاء و النجات والاشارات و عيون الحکمة و غيرها ما يشفي اللیل و يروى اللیل بل وجدناه وكل من في طبقة واشباحه و اتباعه كتلميذه بهمنیار و شيخ اتباع الرواقیین والمحقق

←

رسائل اخوان الصفا یکی دیگر از کتب و رسائلی است که ملا صدرا با آن سروکار داشته است و این کتاب از حیث اشمال بر آراء مختلف علمی و نیز از لحاظ سبک تحریر مطالب ذوقی و تقریر و تحریر مطالب با ملاحظه تطبیق با قواعد دینی و تمثیل حقایق و تقریب آن به اذهان قابل مطالعه و تفکر است .

کتب احادیث و اخبار شیعه و آثار وارده از طرق اهل عصمت و ولایت همانطوری که گفتیم مورد استفاده و استفاضه فیاسوف بوده است و انس او با احادیث وارد در معرفت و حکمت او را و ادار بشرح و تفسیر و تأویل کتاب و سنت نموده است و آثاری که از او در این قسمت ها باقی مانده است پر ارج ترین آثار است و تا اهل معرفت و حکمت در صحنه عالم وجود دارند مستغنی از این آثار نیستند و این آثار بحق جزء نفایس علوم و معارف انسانی بشمار میرود و باید این موهبت عظمای الهی را از خصایص دانشمندان و محققان مرزوبوم ما دانست .

شرح او بر اصول کافی بهترین اثر در تطبیق مبانی عقلی با معارف مفاض از ملکوت وجود توسط اولیای محمدیین و اقطار طاهرین محسوب می شود .

کتاب اسرار الآیات و مفاتیح الغیب او نیز در شرح و تأویل و تفسیر آیات بیّنات قرآنی و احادیث نبویه و ولویه تصنیف شده است و حاوی عالی ترین مباحث مربوط بمعارف الهی و علوم قرآنی و عرفانیات و ذوقیات معارفی که با ادله عقلیه تطبیق شده است و از لحاظ محکمی و استواری

الطوسی نصیرالدین و غیرهم من المتأخرین لم یأتوا بعده بشیء یمکن التعمیل علیه و اذا کان هذا حال هاؤلاء المعتمبرین من الفضلاء فما حال غیر هاؤلاء من اصحاب الاوهام والخیالات واولی وسوس المقالات والجدالات ، فتوجهنا توجهاً جلیباً الی مسبب الاسباب و مهمل الامور انصعاب... (کتاب اسفار سفراول ط ق ۱۲۸۲ هـ ق مبحث عقل و عاقل و معقول ص ۲۷۵ .

ثانی کلمات اهل عصمت و طهارت و صاحبان علوم لدنیه و وهبیه باید محسوب شود .

در این آثار برخی از مباحثی که مفسران در مقدمه و یا در خلال و مطاوی تفاسیر خود بیان کرده اند تحقیق شده است^۱ .

* * *

خلاصه کلام آنکه کتب مورد مراجعه و استفاده و منابع کارهای علمی ملاصدرا همان کتب و رسائل و شروح و تعلیقات و تألیفات است که در دسترس همه دانشمندان و محققان عصر او بوده است از قبیل شرح ها و تعلیقات و حواشی بر تجرید علامه محقق نصیرالدین طوسی، و کتب حکمای مشایی؛ آثار فارابی، معلم ثانی و شیخ رئیس و شارحان و ناقلان کلمات و افکار شیخ مثل بهمنیار و لوکری و کتب و رسائلی که بعنوان رد بر فلسفه و حکمت نوشته شده است مانند آثار غزالی و فخر رازی و امثال آنها .

تهافت الفلاسفه غزالی و کتب فخر رازی و شارستانی و دیگر آثاری که مؤلفان آنها از این افکار پیروی نموده اند بدقت مورد بررسی آخوند ملا صدرا قرار گرفته است .

کتب محققان از متکلمان که در بسیاری از مقاصد و مواقف بسبک فلاسفه بحث نموده اند و اصولاً طرز تفکر فلسفی داشته اند مانند: شرح مقاصد و شرح مواقف مورد عنایت فکری آخوند می باشند و نیز در مسائل اعتقادی باین قبیل کتب مراجعه نموده است و همچنین کتبی که در مقام انتصار از افکار فلسفی و آثاری که بعنوان رد مناقشات مخالفان حکمت

۱- نظیر وجوه فرق بین تأویل و تفسیر و فرق بین محکمت و مشابهاً آیات و روایات و غیر این ها از مباحث مربوط به تفسیر به عالی ترین وجه تقریر و تحقیق شده است و نیز مباحثی نظیر آنچه ذکر شد مثل وجوه فرق بین استعاذه و... قدرت ملاصدرا در مباحث عرفانی و مسائل مربوط به تفسیر از تفسیر سوره حمد و فاتحه الکتاب آشکار می شود .

و فلسفه نوشته شده است مانند آثار ابن رشد، حکیم ابوالولید اندلسی و برخی از آثار خواجه از آثاری بشمار میروند که ملاصدرا بآنها اهمیت داده است. و نیز اشکالاتی که عرفا در خلال تحقیقات خود به افکار فلسفی نموده اند مورد توجه آخوند بوده است و در مطاوی برخی از تحقیقات او این معنا ظاهر و لایح می شود.

کتب اتباع اشراق بخصوص کتب شیخ اشراق کایه آثار او از عربی و فارسی از آثاری بشمار میروند که ملاصدرا باکمال دقت و علاقه این آثار را با شرح ها و تعلیقاتی که بر آن نوشته اند؛ شرح علامه شیرازی و شروح شهرزوری بر آثار شیخ سعید شهید و شرح ابن کمونه و غیر اینها از منابع کارهای علمی آخوند بشمار میروند تعلیقات او بر حکمت اشراق حاکی از این معناست و بهترین اثریست که در حکومت بین افکار اشراق و مشاء نوشته شده است و حکایت از روح معتدل عامی این فیلسوف کبیر مینماید و خود بهیچ طریقه یی نگرویده است و حکمت متعالیه او طریقه خاصی است که بر جمیع طرق فلسفی ترجیح دارد و الحق حکیمی است راسخ در حکمت ذوقی و بحثی^۱.

آثار عرفا از قدما و متأخران بخصوص افکار شیخ اکبر محیی الدین «ابن عربی» و اتباع و شارحان آثار و مروجان افکار او مهمترین منبع مورد علاقه آخوند ملاصدرا می باشد و تأثیر افکار محیی الدین در آراء و عقاید ملاصدرا «اظهر من الشمس» است.

کتب غزالی آثار فلسفی و عرفانی و تألیفاتی که در علم اخلاق نوشته است

۱- نگارنده کلیه منابع کارهای ملاصدرا را (اعم از ذوقیات، عرفانیات، حکمت کشفی و اشراقی و حکمت نظری، بحثی، کتب کلامی و علوم تفسیر و حدیث، کتب اخلاق و... بجزدو سه رساله) پیدا کرده ام و درصدم که آن را بصورت فهرست منتشر نمایم و آنچه را که خود او تحریر نموده است نیز مشخص کرده ام.

مورد مرآة ملاصدرا بوده است و همچنین از آثار اخوان الصفا عین و اثری در برخی از مواضع کتب آخوند رؤیت می شود . ملاصدرا در عصری ظهور نمود که دانشمندان عصر او محصور در افکار حکمای مشاء بودند بزرگترین فیلسوف آن دوران از عصر خواجه تا زمان آخوند ملاصدرا محقق داماد است ، میر داماد، دارای افکار تحقیقی و دقیق است. در این دوران تحقیقات و تدقیقات محقق دوانی و میر صدر دشتکی و چند نفر محقق دیگر از بزرگان ایرانی در حد خود ارزنده است ولیکن افکار آنها با همه تحقیقات و تدقیقات ارزنده‌ی که داراست و در حد خود با ارزش است ولی از حدود مرزهای معینی عبور نکرده است آنچه که تحقیق نموده اند حول همان افکار متداول مشاء و اشراق دور می زند و بالاخره شارح و مبیین افکار و طرق معین است . حقیر مدتی از وقت خود را صرف مطالعه کتب محشین و شارحان تجرید نمود و آنچه را که در این زمینه در رساله مستقلی بسلك تحریر آورده ام خود مبیین طرز تفکر فلسفی در چند قرن است .

کتابی که معاصران آخوند و دانشمندان بعد از او (غیر از شارحان افکار و تربیت یافتگان مکتب او مثل محقق لاهیجی و علامه فیض... و) بعنوان تعلیق و شرح و یا بطور مستقل نوشته اند کاملاً بیان کننده طرز تفکر فلسفی در آن اعصار است . نگارنده خلاصه‌ی از این افکار و عقاید را در «منتخبات فلسفی» با توضیح و شرح مختصر آورده ام که با تعلیق و توضیح کامل به زبان فرانسوی در پنج جلد منتشر می شود و جلد اول آن از طبع خارج شده است. با ملاحظه آنچه که بیان شد ملاصدرا در چنین دورانی بوجود آمد و فلسفه و حکمت اسلامی را احیا نمود .

کسانی که بی مأخذ صحبت می کنند و ملاصدرا را تابع افکار دیگران معرفی می نمایند و خیال می کنند تأسیسات عمیق فلسفی او با همین سبک و روش در آثار دیگران وجود دارد. و کار او جمع آوری این عقاید و افکار

است و برخی از غیر اهل فن مثلاً بمحض آنکه در کتابی اسمی از اتحاد عاقل و معقول می‌بینند معتقد می‌شوند که این مبنا را آخوند از این موضع گرفته و بنام خود شهرت داده است.

آنچه که در کتب ملاصدرا با اهمیت باید تلقی شود آنست که او قواعدی را تأسیس نموده است که آن قواعد پایه و اساس مطالب عالیۀ فلسفه است قواعدی که اگر یکی از آنها برهانی نشود اثر آن در کلیۀ قواعد فلسفی سرایت می‌نماید و اثر میگذارد آنهمه اشکالات وارد بر مشاء و اشراق ناشی از عدم هم‌آهنگی این قواعد است در فلسفه آنها.

مسأله مهم دیگر در کتب ملاصدرا که واقعاً حیرت‌آور است فروع و مسائل مهمی است که متفرع بر این قواعد میشود و یکی از کارهای اساسی و مهم که باید انجام شود آنست که شخص واردی باید قواعد تأسیسی مقرر در حکمت متعالیه را با مسائل بیشماری که بر آن متفرع می‌شود در کتابی جداگانه برشته تحریر درآورد و در ضمن مقایسه‌یی نیز بین مبانی ملاصدرا و دیگران بعمل آورد آنوقت است که معلوم میشود در دوران تألیف و تدوین حکمت و فلسفه ملاصدرا چه امتیازی نسبت به دیگران داراست و گرنه در حاشیۀ مطالب علمی سیر نمودن و بنظر سطحی بمسائل فلسفی نگریستن و دروادی دیگر سیر کردن انسان را بواقع نمی‌رساند و اصولاً اظهار رأی در این قبیل از مطالب از عهدۀ کتابشناس و فهرست نویس خارجست و باید عقاید هر فیاسوفی را با افکار محققان قبل از او مقایسه نمود و کارهای اختصاصی او را ملاک قضاوت قرارداد.

برخی از حکما در تحریر مسائل مهم فلسفی و تدوین کتب علمی قدرت خاص دارند و مباحث علمی را بسبکی عالی و مقرون با ابتکار و تصرف در مبانی علمی بسلك تحریر درمی‌آورند شیخ رئیس و فارابی از این دسته از فلاسفه بشمار می‌روند. شیخ فلاسفه مشاء را با اسلوبی عالی و توانم با تحقیق

و تدقیق و جامع‌الاطراف تألیف نموده‌است و شیخ اشراق در حکمت ذوقی و فلسفه اشراق نظیر شیخ‌است در فلسفه مشاء؛ اگرچه شیخ رئیس گفته است: چون معمول و مرسوم بین طالبان فلسفه، حکمت بطریقه مشائین و ارسطو و اتباع اوست ما بهمان سبک کتب خود را تألیف نمودیم و گر نه نزد ما تحقیقاتی است غیر از آنچه نوشته‌ایم.

صدرالحکما در تحریر قواعد و تأسیس مبانی هردو راسخ و صاحب قدرتست در مقام تحریر قواعد مشاء نظیر فیلسوفی منغم و متمحض در حکمت بحثی باب‌ترین و جهی مباحث فلسفی را تقریر نموده‌است و همین قدرت را در تحریر قواعد اشراق اعمال نموده‌است. حواشی او بر شفا و تعلیقات او بر حکمت اشراق شاهد مدعای ماست و در هر دو طریقه فیلسوفی راسخ و صاحب نظر است بانضمام قدرت فعاله فکری که او را از این دو حد و مرز عبور داده‌است و محصور در این دو مشرب قرار نگرفته و حکمت متعالیه او دارای این امتیاز است.

قبل از ملا صدرا مشارب فلسفی و طرق حکمت از یکدیگر ممتاز بودند. برخی طالب حکمت مشائیی و جمعی طرفدار حکمت اشراق و عده‌یی نیز طریقه عرفان و تصوف معمول بعد از اسلام یعنی عرفان اسلامی را طالب بودند و بین آنها تشاجر علمی بنحوی وسیع و عمیق وجود داشت ولی صدر المتألهین به این منازعات خاتمه داد و معجونی گوارا که به ذائقه طالبان معرفت سازگار باشد بوجود آورد و تصالح و اتفاقی از برکت زحمات این فیلسوفِ نحریر تحقّق پذیرفت و تأنیس «بین المعقول والمشهود» یکی از شاهکارهای علمی در دوران اسلامی است که بدست این فیلسوف کامل گردید؛ اگرچه برخی از عرفا مانند صدرالدین قونوی و شارح مفتاح شمس‌الدین محمد بن حمزه بن محمد العثماني الروسالی معروف به ابن فناری حنفی و شارح و ماتب تمهید القواعد، ابن تترکه قبل از ملا صدرا باین کار

دست زده‌اند ولی آنها اگرچه در قواعد مکاشفه راسخ و محققند ولی در مسائل نظری هرگز قدرت فکری ملاصدرا را ندارند و راسخ در دوطریقه نبودند علاوه بر این آنها هم مانند شیخ اشراق در خلال و مطاوی ابّحاث علمی با اهل نظر، نظر خوشی نداشتند و احياناً در صدد مناقشه بر افکار فلاسفه متعصّص در حکمت بحثی برآمده‌اند و در اکثر موارد از حدود اعتدال خارج شده‌اند لذا مناقشات و اشکالات غیروارد در آثار آنها زیاد است مثل این که اکثر ایرادات شیخ اشراق به شیخ رئیس و اتباع او وارد نیست و اغلب مناقشات شارح مفتاح، اساس درست ندارد .

کلمات عرفا نیز متحمّل مناقشات زیاد است چون اهل سلوک چندان مفید به تطبیق قواعد کشفی و مشاهدات خود بصورت نظم قیاسی نبودند^۱ اغلب مناقشات و اشکالات حکما و متکلمان بر کلمات عرفا ناشی از این جهت است. اهل سلوک بحسب شهود مقامات و مراتب، حالات مختلف دارند که نهم کلمات آنها توقف بر احاط این حالات دارد .

* * *

آنچه که موجب عظمت ملاصدرا و سبب اعتقاد اعظم از حکمای بعد از او به تفرد او در مسائل حکمت متعالیه در دوره اسلامی است تحقیقات شخصی او و هدم قواعد مسلم عندالمشّاء، و الإشراف و جواب از مناقشات آنها و استوار ساختن مسائل بصورت نظم برهانی و تطبیق قواعد کشفی به قواعد عقلی است .

صدرالحکما در اسفار و تفسیر قرآن و مفاتیح و دیگر آثار خود بهمین معنا نظر دارد^۲ : «لکنهم لإستغراقهم بما هم علیه من الرياضات والمجاهدات

۱- اگر کسی توانست باستحکام و انسجام آنچه گفته میشود در کلمات اهل معرفت پیدا

نمود آنوقت است که بسخن اهل اختلاف گوش خواهیم داد .

۲- الهیات اسفار ط ۵، ص ۶۰ .

و عدم تمرّنهم فی التعالیم البحتیّة والمنظرات العامیة ؛ ربما لم یقدروا ،
 علی تبیین مقاصدهم علی وجه التعلیم ، اوتساهلوا ، ولم یبالوا ، عدم المحافظة
 علی اسلوب البرهان لإشتغالهم بما هو اهم لهم من ذلك ولهذا قلّ من عباراتهم
 ما خلت عن مواضع النقوض والإیرادات ولا یمكن اصلاحها و تهذیبها الا لمن
 وقف علی مقاصدهم بقوة البرهان وقدم المجاهدة...»

ایشان تصریح فرموده اند که: جامع بین مراتب کشف وشهود ومقامات
 برهان در دوره اسلامیّه شخص بزرگداشت و دیگران یامستغرق در برهان
 وعدم الکشف ویا متعصّ در کشف وعدم البرهان ویا متوسط در احدهما
 ومنغمّر در دیگر طریق ویا متوسط در هر دو (کشف وبرهان) میباشند والحق
 جزاف نگفته اند .

سبک فلسفه ملاصدرا در بین مشارب حکمی و عرفانی

ملاصدرا همانطوری که مکرر بیان نموده ایم از جمله افراد نادری
 بشمار میرود که در حکمت بحشی وذوقی؛ فلسفه اشراقی بسبک افلاطونیان
 جدید وشیخ اشراق (از حکمای اشراقی دوره اسلامی که مؤسس یا زنده-
 کننده حکمت اشراقی در بین حکمای امت مرحومه است) صاحب سهمی
 وافر ومقام ومرتبّه ی عالیست ودر حکمت نظری راسخ و در عرفان و
 تصوف یکی از اعظم اهل مکاشفه واز اکابر صاحبان علوم اشراقی محسوب
 می شود لذا طرق تحقیق از جمیع جوانب برای او هموار است .

این مزیت یا اختصاص پاو دارد ویا آنکه در صف اول راسخان در
 طرق مختلف فلسفی و حکمی و علم الهی ومقدم بر دیگران قرار گرفته است.
 چون جامع و راسخ در طریق کشف وشهود وحکمت ذوقی وبعشی واعز من
 التکبریت الأحمر . صدر المتألّهین من حیث المجموع بر اکابر و اساطین
 ترجیح ندارد بل که در هر مسلك بر خریط و منخصص در این مسلك رجحان

دارد^۱ و خود با کمال صراحت باین معنا اعتراف فرموده است و این ادعا در بین مشایخ کبار بسمع قبول پذیرفته شده است. در مواضع مختلف از جمله اواخر مباحث نفس اسفار شاهکارهای علمی خود را تقریر فرموده است .
قال (رض...).

«واعلم ان هذه الدقیقة وامثالها من احكام الموجودات لا يمكن الوصول اليها الا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سریّة، ومعائنات وجودية ولا يكفى فيها حفظ القواعد البحثية واحكام المفهومات الذاتية والعرضيّة .

وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل الا برياضات ومجاهدات فى خَلَوَات مع توحّش شديد عن صحبة الخلق وانقطاع عن اعراض الدنيا و شهواتها الباطلة و ترفّعاتها الوهميّة وامانيها الكاذبة .

واكثر كلمات هذا الفيلسوف^۲ مما يدل على قوّة كشفه ونور باطنه ، و قرب منزلته...» بعد از ذکر عباراتی در شأن ارسطو گوید :

«... واما الشيخ صاحب الشفا فام يكن اشتغاله بأموال الدنيا على هذا المنهاج... والعجب انه كلما انتهى بحثه الى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامّة والاحكام الشاملة تبادّد ذهنه و ظهر منه العجز و ذلك فى كثير من المواضع» .

۱- اسفار اربعه ، سفر نفس، طگه، ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۶ .

ما در مباحث فلسفی بمسائل برخورد می‌نمایم که حفظ قواعد بحثی و تسلط بر قوانین منطقی و مسائل نظری کافی از برای درک واقع نیست. مسائلی وجود دارد که عقل نظری طریق از برای نیل بواقع پیدانمی‌کند مثل اکثر مباحث مربوط به نشأت نفس بعد از موت و کثیری از مسائل مربوط به احوالات اهل آخرت که در اولیات این مسائل کمیت عقل لنگ است و احياناً عقل بدون استمداد از شهود و کشف در نیل بآن اعجمی است «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» .

۲- اتولوجیا قطعاً از ارسطو نمی‌باشد بامدارکی که امروز بدست غربیها آمده است اتولوجیا از شیخ یونانیست و فلاسفه اسلام اشتباه کرده‌اند که آنرا بارسطو نسبت داده‌اند.

ما مواضع اشتباه شیخ را با کمال اختصار نقل مینمائیم

مورد اول - شیخ حرکت جوهریه را بزعم آنکه موضوع در تحول ذاتی باقی نمی ماند و خارج میشود از ماهیتی بماهیت دیگر ؛ انکار نموده و گفته است اگر جوهر و ذات انسان متحرك باشد، لازم آید از انسان بودن، خارج و داخل نوع دیگر گردد .

مابطور تحقیق بیان کردیم که شیء واحد ممکن است حصولات متعدده داشته باشد بااصالت وجود و وحدت حقیقت آن، و جواز تشکیک در حقیقت واحده و جواز قبول تفنن و تشکیک در یک اصل و وقوع جوهر در صراط استکمال ذاتی باعتبار رفعت درجات و جواز در برداشتن ذات جوهری واحد حدود غیر متناهی را باعتبار قبول هر متصل انقسامات بحدود غیر متناهی بنحو قوه و ابهام کما هو الواقع فی الوجود و جواز وقوع تقدم و تأخر، علیت و معلولیت، شدت و ضعف در یک اصل واحد و سنخ فارد مجالی از برای اشکالات شیخ و اتراب و اتباع او باقی نمی ماند^۱ شیخ بسیاری از مبانی عالی فلسفی را بهمین احاظ و بواسطه وجود همین مناقشات که بنابر اصول و قواعد و سبک فلسفه و حکمت شیخ وارد و صعب الدفع و بنا بر اصول و قواعد صدر اعظم العرفاء و الحكماء و اساس فلسفه و حکمت وی سهل الدفع است انکار فرموده است .

مورد دوم - شیخ روی انکار تشکیک ذاتی و نفی حرکت جوهری و عدم اذعان باتحاد عاقل و معقول؛ مثل نوریه و عقول عرضیه را انکار کرده و اینهمه جهات و حیثیات متکثره را بعقل واحد مستند کرده است. ما تبعاً

۱- رجوع شود به اسفار چاپ سنگی طهران مباحث حرکت از ص ۲۲۲ تا ۲۳۳ لا یخفی

که شیخ اشراق با آن تمحّض در کشف در کثیری از مشکلات مسائل فلسفی غیر از آنچه شیخ رئیس (شیخ فلاسفه اسلام) تحریر نموده نیاورده است .

لصدرالمحققین همه اشکالات اورا دفع کردیم و بنحوی مطلب را تقریر کردیم که اگر کسی^۱ با ملاحظه آن مطالب مثل افلاطونی را نفی کند اهل تعمق و تدبر و تحقیق در عقلیات نمی باشد^۲.

سوم - شیخ رئیس و اتباع او روی انکار تشکیک ذاتی و تحول جوهری و عدم اذعان بمثل نوری اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال و نیز اتحاد نفس را بامطلق مدرکات منکر شده اند. ما با بیانات کافی و شافی وجوه فساد قول او و اتباعش را بیان کردیم.

چه آنکه بنا بر نفی تحول ذاتی در جوهر و ذات صورت نباتی و وقوع آن در صراط حیوان بنحو کون و فساد (نه بنحو استکمال جوهری و حرکت ذاتی در قوس صعود و معراج ترکیب) نفس هراسانی دارای مرتبه‌یی خاص و حد مخصوص است و آنچه که بر آن از صور وارد شود اعراض متأخره الوجود از جوهر نفس خواهد بود و اتحاد جوهر با عرض غیر متصور و ترکیب این دو انضمامی خواهد بود (تازه آنهایی که بین جوهر و عرض ترکیب اتحادی قائلند و ترکیب انضمامی را منحصر در مرکبات اعتباریه میدانند روی اصل کلی حرکت جوهری و وحدت وجود و تشکیک در مراتب

۱- حقیر در بین ارباب حکمت و معرفت در این عصر کمتر کسی را می شناسد که در همین مباحث مثل افلاطونی و اتحاد نفس با عقل فعال راسخ باشد تازه از ناحیه تشکیک در امکان وقوع رب النوع؛ عقل مجرد تحت طبیعت انسان قاعده امکان اشرف را در این مقام جاری نمیدانستند باینکه مجالی از قبول وقوع خارجی فرد برزخی انسان در صعود و نزول وجود نداشتند واقعاً تصور اینکه انسان؛ همین انسان لحمی مادی واقع در دار حرکات و انقلابات دارای فردی از سنخ خود آنها مجرد تام از ماده و لوازم آن باشد؛ در حالی که ماهیت متساوی است از جهت نسبت با همه افراد و طبیعت عقلی کلی دلیل بر امکان تحقق مجرد در نشاء ملل و حاق کبد ملکوت اعلی می باشد امر مشکلی است.

۲- رجوع شود بجلد اول اسفار چاپ سنگی طهران ص ۱۲۱ تا ص ۱۲۹.

يك حقيقت واحد عرض را تشاّن جوهر میدانند) لذا راهی از برای اتحاد نفس با عقول طولی وجود ندارد و هر صورتی خارج از جوهر نفس خواهد بود روی این میزان رجوع نهايات به بدايات و كون العلة صورة تمامية لذات المعلول و بالاخره رجوع حقایق باحدیت وجود محقق نخواهد شد .

چهارم - شیخ بواسطه بررسی نکردن در حقایق وجودیه، مطالعه صرف در مفاهیم ذهنیه و انکار سریان علم و قدرت و اراده و سایر شئون ذاتیه وجود، در جمیع اشیاء عشق هیولا بصورت را انکار کرده است و در رساله عشق هم که در صدد اثبات عشق در جمیع ذرات وجود برآمده است این مسئله را برهانی نکرده است^۱ .

پنجم - تبدل صور عناصر را بصورت واحد معتدل کیفیه انکار نموده است. صدر المتألهین در مباحث جواهر و اعراض این مطلب را بطور مبسوط بیان کرده است^۲ .

ششم - شیخ و جمیع فلاسفه اسلام بواسطه انکار تحوّل ذاتی و جوهری قائل بسرمدیت افلاک و اصول عناصر و ازلیت هیولای عالم گردیده اند با آنکه جمیع حرکات؛ مستند بحرکت ذاتی جوهرند و براهین قاطعه بر اثبات حرکت جوهری قائم می باشد و حدوث زمانی عالم، اجماعی ملیّون و حکماء و انبیاء (علیهم السلام) است و ما حرکت جوهری را براهین متعدد اثبات

۱- رجوع شود به اسفار چاپ طهران سنکی جلد اول ص ۱۶۸ تا ۱۷۱ و الهیات ص ۱۴۱ شیخ چون مثل وجود، علم و قدرت را، ساری در اشیا نمیداند از اثبات شوق و عشق در مادیات عاجز مانده است لذا آخوند در الهیات اسفار ص ۱۴۱ گفته است: شیخ در جمیع مواردی که خواسته است عشق هیولی بصورت را اثبات کند باسم تنهای عشق اکتفا کرده است چون عشق بدون ادراک خود و علل خود محقق نخواهد شد و شعور بکمالات و درک نقص فقدان کمال و علم به مطلوبیت کمال حجر اساسی وجود و ظهور عشق است .

۲- رجوع شود بجواهر و اعراض اسفار.

کردیم^۱ و جمع نمودیم بین قدم فیض حق و حدوث مستفیض «و العالم بشرأشره حادث زمانی» و فیض حق علی الدوام بر اعیان متجلی است ماده و صورت عالم ماده دائماً مسبوق است بحدوث زمانی و حق دائم الإفاضه و ماده يك آن بقاندارد و کار حق تحول ماده ثابت بصور حادث نیست والا یلزم اما انعدام الأشياء براسها او قدمها «فافهم وتأمل ان كنت اهلـه و الا فذره فی سنبله» .

هفتم - شیخ وسایر حکما از کیفیت وجود نفس و وجود اطلاقی آن ونحوه اتحادش با قوای ظاهری و باطنی غافل مانده اند و چون نفس را روحانیة الحدوث میدانند سریان و اتحادش را ببدن و اعضا و قوای ظاهری و باطنی نتوانسته اند اثبات کنند .

بنحوکالی حکمای منکر حرکت جوهری را باید در علم بنفس و اعتقاد بنحوه وجود آن جزء «منزه» دانست کما این که متکلمان منکر تجرد روح جزء مشبهه محسوب می شوند و نفس چون هیکل توحید است در کثیری از احکام تأسی بحق اول نموده است جامع بین تشبیه و تنزیه در اعتقاد بحق ناجی است و مظهر تام او نفس ناطقه است نفس باعتبار مقام ذات که مقام «سِرِّ» آن باشد دارای مقام تنزیه و مبرا از احکام اجسام است ولی باعتبار مقام تجلی و ظهور عین مواد و اجسام است . و قیل :

«ان الحق المجرد عن الحدثان والمنزه عن احكام الزمان والمكان عین الخلق المشبه بل الحق هو الخلق المشبه» ولذا قیل : «ان النفس هو الحق» و چون معنای بسیط الحقیقة کل الأشياء بنا بر مبانی آنهاد رست واضح نگردیده لذا از تصور این معنا که چگونه میشود قوای يك وجود واحد بعضی

۱- رجوع شود به اسفار اربعه چاپ طهران (سنگی) مباحث حرکت جوهری و الهیات ص

۱۷۵ «ان دوام الفيض لا ینافی حدوث العالم و تجده فی الوجود» رجوع شود به رسائل و

شواهد الربوبیه و تفسیر قرآن و مفتاح وسایر کتب صدر المتألهین .

مدرک و بعضی غیر مدرک باشند عاجزند انکار حرکت جوهریه و قول به حدوث روحانی نفس با اتحاد نفس با قوای جسمانی منافات دارد لذا شیخ در جواب اشکال بهمنیار عاجز مانده و گفته است: «انی لست احصل هذا» صدر المتألهین از طرق متعدد اثبات کرده است که نفس با وحدت ذاتش عین جمیع قواست^۱ در سفر نفس در اثبات این معنا گوید: «و هذا مطلب شریف وعایه براهین كثيرة . البرهان الأول من ناحية المعلوم الخ» هشتم - بهمنیار از شیخ از امر ثابت در حیوان و نبات سؤال مینماید^۲ شیخ در جواب عاجز مانده و میگوید: «لو قدرت». در مباحث حرکت جوهری بیان کردیم که موضوع حرکت باید بحسب وجود و تشخیص باقی باشد و موجود جسمانی متحرك موضوع حرکت آن ماده بایک صورتیست به نحو اطلاق و ابهام چون قرار و ثبات شأن مجرد است و در حرکت در کم و کیف موضوع حرکت جسم است بامقدار «ما» یا کیف «ما» و اصولاً تشخیص موجود متحرك بیش از این ممکن نیست باشد. این معنا را در مباحث قبلی بیان کردیم. صاحب حکمة الاشراق بواسطه نرسیدن بآنچه که ذکر شد حرکت در مقوله «کم» را انکار کرده است شیخ الرئيس نیز اظهار عجز در این مسئله نموده است و از اثبات موضوع ثابت در نبات و حیوان عاجز مانده و ندانسته است که موضوع در حرکت کمیّه عبارتست از جسم مع کم ما و فی الحركات کیفیّة مع کیف ما و ان المادة مع صورة ماهی الموضوع للحركة الجوهریّة. بعضی از اساتید ما تصور می فرمودند مراد از «کم ما» یا «کیف ما» صورت و وجود مبهمه است و اشکال می نمودند که موضوع خارجی حرکت

۱- اسفار چاپ قدیم سفر نفس ص ۵۳ .

۲- رجوع شود به اسفار چاپ سنگی طهران مباحث عاقل و معقول ص ۳۱۵ «ان المدرک

للصور الخیالیّة ایضاً لابد ان يكون مجرداً عن هذا العالم» مباحث نفس (ص ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴

(۷۵) و ص ۱۲۵، حواشی حکمت اشراق ط ۱۳۱۲ هـ ق ص ۳۸۰، ۴۰۵، ۴۰۶ .

بامنضمات آن باید امر مشخص بالفعل باشد درحالتی که جسم متشخص باکم یا کیف باعتبار وحدت شخصی موضوع حرکت است و ابهام لازمه موضوع متحرك غير ثابت است و امری که يك آن بقاء ندارد شخص آن قابل اشاره نیست و ابهام و عدم تعین ملازم باقوه لازمه موجود متحرك است و جهت ثبات آن همان فرد مجرد عقلانی است که طبیعت سیال قوه آن عین فعلیت و فعلیت آن عین قوه است این عبارت از شیخ است^۱ :

«و اما الشيء الثابت فی الحيوان فانه اقرب الى البيان ولی فی الاصول المشرقیة خوض عظیم فی التشکک ثم فی الكشف و اما فی النبات فالبيان اصعب (چون اجزای نبات مختلف الطبايع نمی باشند و اجزای آن متشابهند ولیکن اجزای حیوان چون تشابه ندارند ممکن است جزئی از آن اصل و ثابت و بقیه اجزاء آن فرع و متغیر باشند) .

«و اذا لم یکن ثابت کان تمیزه لیس بالنوع فیکون بالعدد ثم کیف تکنون بالعدد اذا کان استمراره فی مقابل الثبات غیر متناهی القسمة بالقوة و لیس قطع اولی من قطع فکیف یكون عدد غیر متناه متجدداً فی زمان محصور...» (از این عبارات معلوم میشود که شیخ در اثبات موضوع حرکت در حرکت کمی و بقای آن عاجز مانده است و باتردید سخن میگوید و به لیت و لعل بحث را دنبال می کند بعد از این عبارت گفته است: شاید عنصر در حرکت کمی ثابت است؟ بعد چگونه میشود در حرکت کمی عنصر ثابت باشد در حالتی که، (کم) متجدد وارد بر عنصر واحد نمیشود بل که بواسطه تفضیه، تجدد بر همه عناصر جسم واقع میشود پس شاید صورت واحد، در زیادت از ماده واحد حلول مینماید چگونه چنین امری ممکن است با آنکه صورت واحد موجب تعین ماده و احداست و شاید صورت واحد در ماده واحد محفوظ است و تا آخر مدت بقای شخص ثابت است چگونه این امر امکان

دارد درحالتی که اجزای جسم درحالت نمو، روبزیدتست و این زیادتى در همه اجزای جسم بطور مساویست یعنی همه اجزای جسم روبزیدتی می‌باشند چون قوه جسمانی مبدء حرکت، در همه جسم ساریست و همه اجزای جسم از این جهت متساویند و درجسم، جزئی که صلاحیت از برای ثبات داشته باشد نیست. شاید قوه‌ی که درجسم بحسب وجود، سابق بر قوه‌های دیگر می‌باشد؛ اصل محفوظ است ولیکن نسبت این قوه، بقوه سابق خود مثل غیر این قوه است، نسبت بقوه لاحق بر آن. شاید نبات واحد را ما گمان می‌کنیم واحد است بلکه وحدتش و خدت عددی نمی‌باشد و هر جزئی که وارد میشود جزء مستقلی است که واحد بالتشخص است و متصل میشود بجزء اول. «

از این عبارت معلوم میشود که شیخ (ره) در این مسئله مردداست و اکثر این احتمالات برای حل اشکال مخالف با مبانی و قواعد مقرر در کتب شیخ میباشد^۲ و مبانی او سازگاری با این احتمالات ندارد و با عدم تجدید فکر در

۱- این کلام باید مورد دقت واقع شود با اصول و قواعد مسلم نزد دانشمندان طبیعی در عصر حاضر باید نحو دیگر در این قبیل از مسائل طبیعی بحث نمود.

۲- شیخ بعد از عبارت مذکور گفته است: «او لعل الاول (یعنی جزء اول) هو الاصل یفیض منه التالی شیهاً به فاذا بطل الاصل بطل ذلك من غیر انعکاس؟ ولعل هذا یصح فی الحيوان او اکثر الحيوان ولا یصح فی النبات لانها لا تنقسم الی اجزاء کل واحد منها قدر یستقل فی نفسه ؟ او لعل للحيوان والنبات اصلاً غیر مخالط لکن هذا مخالف للرأی الذی یظهر منا (چون شیخ، هم ارباب انواع را که اشرافیون اصل ثابت انواع میدانند انکار کرده است و هم مجرد برزخی حیوان را منکر است و قول باین دو مخالف اساس فلسفه او میباشد ولی ملاصدرا هم قائل به ارباب انواع است و هم به بقای نفوس حیوانات قائل است) ولعل المتشابه بحسب الحس غیر متشابه فی الحقیقه والجوهر الاول ینقسم فی الحوادث من بعد انقساماً لا یعدمه معدنك اتصالاً وفيه المبدء الاصلی او لعل النبات لا واحد فیها بالشخص مطلقاً الا زمان الوقوف

←

مبانی و اصول مقرر در کتب مشاء باید از حل کثیری از عویصات فلسفی مأیوس بود لذا صدر المتألهین با تاسیس قواعد تازه و هدم مبانی اتباع مشاء از پرای حل کثیری از اشکالات و تصحیح بسیاری از قواعد چاره دیگر اندیشید .

نهم - بهمنیار از شیخ سؤال میکند: آیا حیوان مانند انسان ذات خود را درک مینماید یا نه؟ اگر حیوان ذات خود را درک مینماید برهانش چیست؟ شیخ در جوابش گفته است: «يحتاج ان تفكر في ذلك ولعلها لا تشعر إلا بما تحس او بتخيل ولا تشعر بذواتها ولعلها تشعر بذواتها بالآلات اولعل هناك شعوراً «ما» يشترك بين الأطلال يجب ان تفكر في هذا؟! در حالتی که بسیاری از براهین مثبت مجرد انسان مانند «من ادرك ذاته فهو روحاني» و این که حیوان از منافی وجود خود فرار می کند و این متفرع بر حضور ذات اوست از پرای ذات او برای حیوان نیز اثبات مجرد می نماید و یکی از مواردی که اشکالات متعدد بر مشاء و سایر حکمای منکر مجرد برزخی در حیوانات وارد میشود همین موضع است و کثیری از دلائل مجرد نفس، اثبات مجرد عقلانی نمی نمایند و از طرفی در حیوان نیز نفس مجرد مثل انسان اثبات می نمایند .

شیخ چون مجرد خیال را انکار کرده است و مجرد را منحصر به

→

الذی لا یبدمنه (در حالتی که در حال وقوف هم نبات تغذیه مینماید و اجزای آن عوض میشود و هر موجودی که تغذی نماید دائماً در استحاله و حرکت است) فلهذا اشراك وجبائل اذا حام حوالیها العقل وفرع علیها ونظر فی اعطافها رجوت ان یجد من الله مخلصاً الى جانب الحق . واما ما علیه الجمهور من اهل النظر فلیجتهد جماعتنا فی ان یتعاون علی درک الحق فی هذا ولا یئاس من روح الله . بهمنیار بعد از مطالعه این رساله بشیخ نوشته : «ان انعم الشیخ ادام الله علوه باتمام الکلام فی اثبات شیء ثابت فی سایر الحيوانات سوی الانسان و فی النبات کانت المنه اعظم .» شیخ در جوابش نوشته است : «ان قدرت» .

عقلانی میدانند در تجرد نفوس حیوانی تردید دارد و در جواب بهمنیار عاجز مانده است و آنچه را که بطور تردید در جواب تأمیز گفته است خارج از صنعت علمیت .

صدرالمتألهین بطور تفصیل در موارد مختلف از کتب خود تجرد خیال را اثبات کرده است .

دهم- از شیخ سؤال شده است: «ان ما قيل: ان الصور الكلية اذا احصت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلاً؛ امر عجيب فان الشيء انما يصير عقلاً بان يتجرد غاية التجرد وكيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده فان قواه: يصير الشيء عقلاً معناه يصير به الشيء مجرداً. فاجاب بان معنى «صار» ليس انه صار (حينئذ) بل معناه انه دل على كونه كذلك وهذه الكلمة يستعمل مجازاً» . چون شیخ نفس را در اول مرحله وجود، جوهری، مجرد میدانند در بیان این قسم از مباحث و کیفیت تقریر آن خیلی عاجز است و در این موارد، شیخ غور در مباحث نمیکند و با تردید سخن می گوید :

بنا بر مبنای شیخ «قده» از برای عقل، مراتب متعدد، از قبیل عقل هیولانی و عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل بالفعل نمی شود قائل شد چون نفس در اول مرحله وجود، مجرد از ماده است و باید مدت ها معطل و سرگردان در افعال باشد و حال آنکه در امور طبیعی تعطیل در فعل معنا ندارد . و قد قيل: «انه لا تعطيل في الفيض ولا معطل في الوجود» .

در مباحث قبلی بیان کردیم که نفس، در اول مراحل وجود عین ماده جسمانیست بعد از استکمالات جوهری خیال بالفعل و عقل بالقوه میشود و بتدریج عاقل بالفعل و بعد از مراحل استکمالی متحد با عقل فعال میشود، نفس در اول مرحله وجود چون ماده از برای معقولاتست بتدریج بواسطه استکمال ذاتی و عبور از منازل مادی و طی مراحل تجرد برزخی به مرتبه عقل بالفعل میرسد و صورت عقلیه، مرتبه فعلیت و کمال نفس میگردد .

برخی از نفوس مراتب عقل (مراحل طولی) را پیموده و بعد از رفع وسایط و حجب نوری و استار امکانی بمقام فنای فی الله و بقای باو و بمقام فنای عن الفنائین و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین می‌رسند. نیل به این درجات و مراحل با اصول و قواعد شیخ سازگاری ندارد نفوس کمال از اولیا و انبیا بنا بر فلسفه شیخ بانفوس آحاد از مردم در ابتدای وجود، در یک درجه و از احاط کمال ذاتی و جوهری در یک مرتبه‌اند و فقط از جهت عوارض غریبه تمیز دارند بنابراین قاعده اتصال بعقول و نیل بمقام فنای در قدسی معنا ندارد و صور و اعراض وارد بر نفس هرگز مقام جوهر نفس را تغییر نمی‌دهند و کوچکترین فعلیتی در جوهر وجود نفس حاصل نمیشود و چون نفس در صمیم ذات یکمالی جوهری نرسیده است قادر به عروج معنوی نمی‌باشد و چون بر کمال آن افزوده نمیشود بمقام فنای در قدسی نمی‌رسد و هر چه دارد همانست که در اول وجود دارد یکقدم به سوی بلاد تجرد آباد بر نمیدارد.

حکمای محققین نهایت سیر استکمالی انسان کامل را تا مقام و مرتبه عقل (برخی تا مقام عقل فعال و برخی تا مقام عقل اول) میدانند چون اول تجلی حق عقل است ولی عرفا نهایت استکمال انسان کامل را تا مقام احدیت دانسته و عقل اول را حسنه‌یی از حسنات حضرت ختمی میدانند.

شیخ الرئیس و اتباع او بواسطه انکار تجرد خیال، در بقای نفوس بسیطه و سازج متحیرند در مجالس سبعة بطور صریح قائل به بطلان نفوس اطفال بعد از موت شده است در جای دیگر قائل ببقای آنها شده و گفته است: ملاک بقای آنها همان ادراک اولیات است که مرتبه خیلی ضعیف از ادراک باشد. در نزد راسخ در فلسفه نشأت آخرت نشأه ادراکی و علمیت و نشأه دیگر منحصر به عالم عقلی صرف نمی‌باشد اکثر نفوس حشرشان حشر برزخیست و انسان ادراک عقلی پیدا نمی‌نماید مگر آنکه معانی کلیه را ادراک

نماید و حشرش حشر تام نخواهد شد مگر آنکه مراوده با مجردات پیدانماید. صرف ادراك امور عامه و مفاهیم بدیهیه مبدء سعادت عقلی نمیشود علاوه بر این نفوس جزئیة اطفال، ادراك کلیات اولیه را هم واجد نمی‌باشند. این بود کلام در بیان برخی از موارد اختلاف، بین فلسفه شیخ و حکمت متعالیه صدرالحکماء «قدس الله روحهما».

شیخ چون تشکیک در حقیقت وجود را انکار نموده است و از اعتقاد به تباین در وجود تبعاتی در فلسفه او وجود دارد در بیان قسمتی از مباحث مهم ربوبی کوتاه آمده است از جمله مسأله اصل توحید و نحوه وجود حق و نسبت او با مظاهر امکانیه و نحوه تقوم کثرات بحق اول بکنه این مسأله مهم حکمی که قوام مقیدات و معالیل امکانیه بوجود مطلق و علت العلل باشد نرسیده است لذا جایز ندانسته است که حقایق وجودی علوم تفصیلی حق باشند و بعد از آنکه حقایق امکانی، انفصال وجودی از حق دارند (کما اعترف به الشيخ الأعظم) ممکن نیست علوم حق محسوب شوند و نیز از نحوه انطوای کثرات در وحدت غافل مانده است و ملاک علم تفصیلی حق را صور مرتسمه و اعراض ذهنیه دانسته است و نیز ملاک علم حق به غیر را ارتسام صور میداند و علم حضوری را در این مقام منکر است اصولاً شیخ بواسطه انکار برخی از مسائل مهم فلسفی احاطه و معیت قیومیة حق را کما هو حقها تصویر نفرموده و بطور مطلق از درك مسأله مهم انطوای کثرات در واحد حقیقی و تجلی و تدلی وجودی واحد بصور متکثره که پایه و اساس حل بسیاری از مشکلات فلسفی مربوط بعلم حق در دو موطن (قبل و بعد از کثرت) بودن نفس، عقل فعال نسبت بمعقولات خود و نحوه انطوای صور کثیره و معقولات مرسله در مقام احدیت نفس و نحوه تجلی و ظهور نفس بصورت و صور معقوله که: العقل البسيط الإجمالی خلاق للصور... عاجز است و نمی‌تواند تصور کند که وجودی واحد بوحث اطلاق ممکن است منشأ

انتزاع مفاهیم متعدد و متکثر شود و قبول تجزی و تقدر نماید (تجزی و تقدر عقلی) و بواسطه سریان دادن حکم واحد عددی بواحد اطلاق اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد عاقل و معقول را انکار نموده است. دخالت اجباری او در امور سیاسی و دولتی و اشتغال او بعلوم کثیره و گرفتاریهای زیاد که دامنگیر او بوده او را از انغمار تام در حکمت الهی باز داشته است و فرصت تفکر را گاهی از او سلب نموده است لذا گوید: «لقد دفعت الی اعمال لست من رجالها وقد انساخت من العلم انما الحظه من وراء سخب تخین مع شکری لله تعالی...» یکی از شاگردان از او خواش می کند که به نوشتن تصنیفی که در یکی از سفرها از بین رفته بود مبادرت ورزد شیخ در جواب فرموده است: ... ثم من هذا المعید ومن هذا المتفرع من الباطل للحق وعن الدنيا للآخرة وعن الفضول للفضل فقد انشب القدر فی مخالیب الغیر فما ادری کیف اتخاَص ولقد دفعت الی...» .

باهمه این حرفها شیخ از موفقترین عامای اسلامی بشمار میرود و خدمات او بعالم علم نظیر ندارد. این مرد بزرگ در دوران کوتاه عمر خود، منشأ برکات و انوار و مبدء فیوضات بی سابقه یی قرار گرفت و در تاریخ علوم مقام بی نظیری دارد و شاید احدی مقام او را در علوم متعدد نداشته باشد. هیچ دانشمندی در عصر وی نتوانسته است مدعی شود که استاد شیخ بوده، وی در هر علمی در اندک مدتی استاد را عقب می گذاشته است و بصورت معلم استاد تجلی می نموده است. قیل فی حقه: «اول عقل ظهر فی تاریخ البشر» .

فهرست آثار آخوند ملاصدرای شیرازی (م-۱۰۵۰ هـ ق)

آثار صحیح و قطعی آخوند بشرح زیر است :

۱- اجوبة المسائل (جواب مسائل بعض الخللان) جواب بر سؤال‌های یکی از تلامذ یا یکی از دوستان آخوند که تاکنون جزء آثار وی ضبط نشده است^۱ نسخه‌بی است بخط شخصی که نزدیک بعصر مؤلف نوشته است. رساله جواب چندمسأله حکمی مهم است در سؤال از علت غایی و تحقیق درمسأله اختیار در مبدء وجود و تحقیق در کیفیت بودن جوهر جنس از برای انواع جوهری و اقامه دلیل بر آن که عرض جنس اعلی نسبت به انواع عرض نیست اقامه دلیل بر اثبات هیولا و جوهریت آن و بیان وجوه فرق بین خیشیات و تقریر آنکه چه حیثیتی مکثر ذات موضوعست و غیر اینها از مسائل مهم حکمی .

۲- رساله - در اتحاد عاقل و عقل و معقول که نسخه خطی آن مدتی در دسترس این جانب بود و بنا بر نوشته علامه معاصر^۲ آقای حاج شیخ آقا بزرگ طهرانی

۱- سائل با احتمال قوی از تلامذ آخوند است و قطعاً غیر از فیض و فیاض و تنکابنی است ولی مردی محقق و صاحب نظر است در ردیف اساتید بزرگ و جای تأسف است که چنین دانشمندی بطور کلی ناشناخته مانده است و مسلماً ملاصدرا غیر از تلامذ معروف خود شاگردانی داشته است که ما آنها را نمی‌شناسیم و شاید یکی از آنها همین سائل «قده» است.

سائل از قرار معلوم کسی است که محضر آخوند را زیاد درک کرده است و خیلی آخوند صمیمانه با او رفتار می‌کند . این رساله جزء همین مجموعه در دسترس اهل معرفت قرار می‌گیرد

۲- مرحوم حاج شیخ آقا بزرگ از دانشمندان بزرگ و جلیل‌القدر عصر ما بود که در طهران متولد شد و بعد از فرا گرفتن علوم مرسوم عصر برای تکمیل تحصیل به نجف اشرف مسافرت نمود و مدتها بدروس اساتید بزرگ از جمله بدرس علامه نامدار آخوند خراسانی (ره) حاضر شد و از افاضل این حوزه‌ها بشمار میرفت روی صفا و پاکی نیت دست بکاری زد که از عهده هر کس ساخته نیست از جمله تألیف کتاب نفیس «الذریعه» .

« قدہ » در « الذریعة الی تصانیف الشیعه » (۸۱ : ۱) بچاپ رسیده است آخوند در این رساله بر طبق آنچه که در اسفار نوشته است اتحاد صورت معقوله را با جوهر عاقل اثبات مینماید. این رساله درست طبع است و با حواشی اینجانب منتشر میشود. این رساله خطی است و از آن دو نسخه حقیر دیده است که در آخر یکی از این نسخ بعنوان تعلیق « منه » که نزد برخی ناتمام و نزد جمعی از اعلام تمام است به اتحاد « علم و عالم و معلوم » در علم نفس به غیر ذات خود استدلال نموده است . نگارنده در حواشی « المشاعر » مفصل در این باب بحث نموده ام .

۳- رساله در اتصاف ماهیّت بوجود که در رسائل (از ص ۱۱۰ تا ۱۱۹) چاپ شده است در این رساله صدر المتألهین بر امام رازی و محقق دوانی و سید سند در جواب از اشکال قاعده فرعیّه « ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثلث له » اشکال کرده است و جواب آنها را در باب قاعده فرعیّه تمام ندانسته است. چون بنا بر قول تحقیق وجود از عوارض تحلیلی ماهیّت است و ماهیت و وجود بوجود واحد موجودند و قاعده فرعیّه در قضایایی که مفاد هلیّت مرکبه اند جاری است نه در مفاد هلیّت بسیطه .

آغاز : « الحمد لو اهاب الحیوة والعقل والصّلوۃ علی النّبی والأهل. اما بعد واعلم هداک الله انه قد اضطررت الأهواء واختلفت الآراء فی باب اتصاف الماهیة بالوجود . وانجام : « الماهیة معنی کلی صادق علیه متحدة معه؛ موجود به؛ لا بنفسها الا بمجرد الإعتبار » .

۴- جواب مسائل حکیم فاضل شمس الدین (معروف به ملاشما) محمد گیلانی تنمیز میرداماد که در حاشیة مبده و معاد چاپ شده است .

۵- اجوبة المسائل النصیریة پاسخ بر پرسش محقق طوسی « نصیر الملة والدین » از شمس الدین عبدالمجید بن - عبدالحمید بن - عیسی خسروشاهی که خسروشاهی از آن ها جواب نداده است و صدر المتألهین از آنها پاسخ داده است. رجوع شود به حاشیة مبده و معاد ط ق ۱۳۱۳ هـ ق، ص ۳۷۲-۴۹۱ و شرح هدایة

اثیریّه ط ۱۳۱۶ هـ ق ص ۳۸۳-۳۹۳ - این جوابها را در اسفار و حاشیه بر شفا و بعضی دیگر از کتب خود ذکر کرده است . جواب بعضی از این اسؤله بنا بر طریقه خواه و شیخ امکان پذیر نیست لذا صدرالدین شیرازی «رض...» بطریقه خود از آن پرسشها جواب داده است .

۶- اسرارالآیات و انوارالبیّنات مشتمل بر یک مقدمه و ده مشهداست . این کتاب را بروش فلسفی و عرفانی نوشته است مرحوم آخوند ملاعلی نوری بر آن حاشیه نوشته و در سال ۱۳۱۹ هـ ق در طهران بچاپ سنگی رسیده است . اوایل این کتاب مشتملست بر تقریر معانی ایمان و کفر و موجبات رحمت و عذاب و چون در بیان حقایق مبدء و معاد بکتاب الهی و سنت نبوی و ولوی استدلال یا استشهاد مینماید و مبدء مکاشفات او آیات الهیه است بطور اجمالی ولی بایانی عالی و رسا و جوه فرق بین کلام و کتاب را بیان نموده است و علت اشتمال کتاب تدوینی بر مراتب و مقامات تکوین و نظام وجود و سِرّ جامعیت قرآن نسبت بجمیع کتب الهیه را تقریر نموده و بعد پرداخته است به تحقیق در مراتب و مقامات توحید به لسان اهل شهود و کشف ثم معرفت صفات و اسماء و اعیان الهیه و مراتب و مقامات نهائات وجود از صراط و درجات صعود و ارتقاء بحق و مراتب و مقامات انسان بحسب معاد و نهایت وجود الی فناء فی الله با بهترین وجهی به دولسان بالسان کشف و برهان تقریر شده است از این کتاب احاطه و انغمار مؤلف به آثار عرفا و علوم کشفیه و تفرد او در بحث از حقایق آشکاراست .

۷- اکسیرالعارفین فی معرفه طریق الحق والیقین، در اول کتاب گوید : «این اثر را به ابواب و فصول تقسیم نمودم این کتاب دارای چهار باب است . باب اول در: کمّیّت و قسمت علوم . باب ثانی در محل معرفت و حکمت و بیان آن که هویت انسانی محل حکمت و معرفت است لذا باقی است و فنا نمی پذیرد «وان الأرض لایاکل محل الإیمان» باب ثالث در معرفت بدایات انسان، و باب رابع در شناسائی نهایت وجود او و بیان آنکه حقیقت انسان غایت قصوای خلقت و به تاج «ولقد کرمنا»

دفتخراست» این کتاب جزء رسائل آخوند ملاصدرا در سنه ۱۳۰۲ هـ ق در طهران بطبع سنگی رسیده است (ص ۲۷۸ تا ۳۴۰) .

۸- رساله در تشخیص که جزء رسائل (از ص ۱۲۰ تا ص ۱۳۲) آخوند در سنه ۱۳۰۲ هـ ق طبع شده و مشتمل است بر ۱۲ صفحه، آغاز: «الحمد لواهب العقل والحكمة والصلوة على محمد وآله الأئمة» . انجام : «والله ولي العصمة والتوفيق و بيده مقاليد العلم والتحقيق» این رساله بسیار نفیس و مشحون از تحقیقات و تدقیقات و در باب بنی نظیر است .

۹- رساله تصور و تصدیق که حاوی مباحث نافع و تحقیقات رشیقه است در این رساله بروش فلسفی و محققانه در انواع و اقسام علم بحث کرده و از کلمات صاحب محاکمات در شرح بر شمسیه و شرح بر مطالع خرده گرفته است . این رساله در آخر «جوهر النضید» در شرح منطق تجرید تألیف علامه حلی (رض.) ۱۳۱۱ هـ ق چاپ شده است .

۱۰- تفسیر بر سُوَر قرآنیہ این تفسیر را ملاصدرا بر سورة فاتحة الكتاب و قسمت زیادی از سورة بقره و آیه نور و سورة آیس و واقعه و حدید و جمعه و آلهم سجده و طارق و الأعلى و التزلزال و الضحی و الطلاق و چند آیه دیگر نوشته است در این تفسیر متعرض اقوال مفسرین و روایات وارده از طریق اهل بیت عصمت و طهارت گردیده است و به ذکر تحقیقات کثیری از مبانی حکمیّه و اصول عرفانیّه دست زده است . این کتاب حاوی عمده مبانی و مسائل راجع بمبدء و معاد و معارف حقّه است و آراء و افکار عرفانی آخوند بیشتر در این کتاب «مجموعه» موجود است . عالی ترین مباحث مربوط به تفسیر که برخی از این مباحث را در اول تفسیر خود آورده اند در خلال این کتاب موجود است و بخصوص تفسیر فاتحة الكتاب آخوند اثر بی نظیر است قسمتی از این تفسیر را در شهر مقدس قم تألیف کرده در اول تفسیر آیه الكرسي سورة بقره گفته است : «فيقول المتشبت باطفه الجسيم محمد المشتهر بصدر الدين شيرازي مولداً والقمي مسكناً» .

آخوند ملاعلی نوری بر قسمت‌هایی از این کتاب حاشیه‌های دقیق و لطیف نوشته که با کتاب درسۀ ۱۳۲۲ هـ ق در طهران بچاپ سنگی رسیده است^۱ در معانی آیات بنحو مرسوم و معهود در بین اهل تفسیر به تفسیر بیضاوی اهمیت داده است در احاطه به اقوال مفسران، انواع و اقسام تفسیر از تفاسیر ادبی و عرفانی و حکمی و مشارب مختلف در تفسیر کم نظیر است.

۱۱- *اللمعات المشرقیة فی المباحث المنطقیة* این کتاب در منطق است دارای عنوانهای «لمعه» و بروش متأخران نوشته شده است و رسالۀ خوبیست. آغاز: (الحمد لله الذی رفع سماء العقل الهادی الی اصول الرأی وفروع النقل و بعد فانی مهتدٍ و هادٍ، ایاک من المنطق الی اصول منقّحاً فصولها عن فضول.)

انجام: «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور - قد تمّ الكتاب المستطاب الشریف الموسوم بالتنقیه لصدر الأفاضل» کاتب عامی این کتاب باعتبار ذکر لفظ «تنقیح» آنهم با اشتقاق «منقّحاً» تنقیه نام نهاده است و برخی هم بهمین اسم کتاب را معرفی نموده اند. در این که این اثر از ملاصدر است شکی وجود ندارد زیرا به سلیقه و روش آخوند تحریر شده است.

۱- سورۀ حمد و قسمتی از سورۀ بقره (آیة الكرسی) و آیۀ نور جداگانه در طهران بطبع رسیده است مجموعه تفسیر آخوند را مرحوم حاج شیخ احمد کتابفروش شیرازی درسۀ ۱۳۲۲ بطبع رسانیده است در آخر این کتاب تفسیر آیۀ وتری الجبال جامدة الخ نیز چاپ شده است ولی آخوند در تفسیر این آیه متمرّض طریقۀ خود در حرکت جوهر نشده است و بسیار محققانه این آیه تفسیر شده است ولی چون بحرکت جوهر باتناسب آن با آیه اشاره نشده است بعضی‌ها در انتساب آن به آخوند استبعاد نموده اند بآنکه در اسفار و سایر کتب خود آیۀ مذکور را دلیل بر حرکت جوهریه گرفته است لذا بعضی تفسیر این آیه را از آخوند ملاصدرا ندانسته اند.

ملاصدرا سکون زمین را قطعی نمیدانسته است لذا یکی از وجوه تفسیر آیه را حمل بر حرکت زمین کرده است و آنرا بقدمای از حکمانسبت داده است.

۱۲- تعلیقات بر شرح حکمة الإشراق در این کتاب صدر المتألهین بین اتباع مشاء و اشراق حکومت کرده است و در جمیع موارد مبانی خود را ذکر و در ضمن مشکلات حکمة الإشراق را حل نموده است. این تعلیقات را آخوند با کمال تحقیق و تدقیق و حفظ جهات علمی تصنیف نموده و بهترین کتابیست که در حکومت بین حکمای مشاء و اشراق تألیف شده و حاکی از آن است که مؤلف در حکمت بحثی و فلسفه ذوقی و در تصوف و عرفان صاحب سعه باع و در جمیع این طرق از متخصص و متهخص در هر يك از آن فنون مسلط تراست .

۱۳- تعلیقات بر الهیات شفای ابن سینا این تعلیقه ناتمام است و تا مقاله سادسه بیشتر نوشته نشده است صدر المتألهین در این کتاب بیشتر بتوضیح و تبیین کلمات شیخ الرئيس (شیخ فلاسفه اسلام و رئیسهم ابی علی) پرداخته است و در تحقیق و توضیح مبانی شیخ داد سخن داده است و گاهی بمبانی خود اشاره نموده و تفصیل را حواله بکتاب خود داده است مگر در باب وجود ذهنی که مفصل در این تعلیقات در آن بحث نموده است این کتاب بهترین حواشی است که بر شفا نوشته شده است صدافسوس که این تعلیقه ناتمام است .

آخوند مبانی شیخ را طوری تحقیق کرده و توضیح داده است که شخص وارد بعد از مراجعه بتعلیقات آخوند اشکالات متأخران را بشیخ وارد نمی یابند این تعلیقات بر شفا از شفا بمراتب متقن تر و تحقیقی تراست و از حیث اسلوب تحریر و روانی و جذابی عبارات و عدم تکرار مطالب و حل اشکالات از شفا بهتر است . عبارات شفا مضطرب و معقّد است و شیخ این کتاب را هنگام گرفتاری خود نوشته است و گر نه کمتر کسی هم سنگ شیخ در تحریر مطالب است . متن اشارات و برخی از موارد کتاب طبیعیات و منطقیات شفا عالی است بخصوص اشارات گاهی انسان را بوجد می آورد و نیز مقامات عارفان که حکایت از مقام عالی شیخ در عربی-نویسی و تخصص او در ادبیات علمی و فصاحت کم نظیری می نماید .

۱۴- رساله در حدوث عالم که جزء رسائل سنه ۱۳۰۲ هـ قمری در ۱۰۹

دفعه بچاپ سنگی رسیده است .

آخوند در این رساله از راه حرکت جوهری، حدوث عالم ماده را اثبات کرده است این رساله مشتمل است بر مطالب مباحث حرکت و قسمتی از مباحث کتاب جواهر و اعراض اسفار چون آخوند در کتاب جواهر و اعراض هم متعرض حدوث زمانی عالم شده است و اقوال محققان از حکمای یونان: طالس ملطی و انکساغورس ملطی و انکیشمیس ملطی و انبذقلس و فیثاغورث و سقراط و ارسلاوس و افلاطون و شیخ یونانی و ارسطو را در این باب نقل کرده است . در این کتاب از حدوث جسمانی نفس هم سخن گفته و کلام مشهور را در این باب ناتمام دانسته است .

۱۵- رساله حشر یا طرح الکونین که در هشت فصل نوشته شده و از برای همه موجودات حتی مادیات و دایرات حشر قائل شده است و از برای موجودات مادی حقیقتی حی و تام الوجود و کلمه‌یی ربانی قائلست که مربوب خود را بکش ربانی جذب می‌نماید و حشر موجود تحت تربیت این کلمه، حشری تبعی و غیر مستقل است این رساله در حاشیه مبدء و معاد از ص ۱۸۴ تا ص ۲۳۱ در سنه ۱۳۱۴ هـ ق و در حاشیه یا آخر کتاب کشف الفوائد سنه ۱۳۱۵ هـ ق و جزء رسائل از ص ۳۴۱ تا ۳۷۱ در سنه ۱۳۰۲ هـ ق بچاپ سنگی رسیده است . در این کتاب موجودات را به چند طبقه تقسیم و از برای همه طبقات حشر مناسب با حال مراتب موجودات قائل شده است .

آغاز : « الحمد لله رب الآخرة والأولى و مبدء الوجود والمنتهى » انجام : « کتبه الفقیر الى الله محمد المدعو بصدر الدین الشیرازی عفی عنه » .

۱۶- الحکمة العرشية این رساله تلخیص آرای او در مباحث مبدء و معاد و مسائل مربوط باین دواست و از نفایس کتب مؤلف در فن معارف حقیقه است تفصیل مباحث علمیه را در این کتاب ارجاع بکتب مفصل خود کرده است این کتاب را در دو مشرق تألیف کرده است مشرق اول در علم بخدا و صفات و اسماء و آیات او، مشرق دوم « اشراق ثانی » در معاد و رجوع خلایق بحق می‌باشد .

شیخ احمد احسائی بخوازش ملا مشهد شبستری شرح بر آن نوشته و کلمات

آخوندرا بخیال خود، رد کرده است ولی همه اشکالات او ناشی از بی اطلاعی او در علوم الهیه و مبانی فلاسفه است. شیخ احمد مردی خیال باف و منحرف و کج سلیقه و پرمدا و آشوب طلب و ریاست مآب است در لباس زهد منغم در دنیا بود او آنچه که در فن منقول صرف بدون مداخله در معقولات آنهم بمشربی نزدیک به مسلک اخباری نوشته است قابل مطالعه و حاکی از احاطه و تسلط او بعلوم نقلی مخصوصاً فقه است و آنچه که در عقاید و معقولات نوشته است خالی از اعتبار و مملو از هفوات است واقعاً دل خوش کردن بچند اصطلاح مهول: معراج هورقلیایی و معاد هورقلیائی و شهر جابلقا و بلد جابرسا و... او را چنان مغرور و شیفته نمود که منشأ آنهمه اختلافات و بالأخره منجر به پیدایش مشربی بی اساس و مبده ظهور شخص پرگو و مجنونی مانند سید کاظم رشتی و از دائرة او هام اتباع رشتی چه فسادهایی که عاید اجتماع و ملت ما نشد. آنهمه قتلها و فسادها و هتک نوامیس دنباله همان خودخواهیها و ادعاهای شیخ و اتباع او شد.

در عصری این جماعت ظهور کردند که ملت و دولت را در بی خبری منغمر بودند و درست در همان زمان خارجیان بدنبال این قبیل سروصداها می گشتند و وجود اقلیت هایی که مردم را با سم قطب و شیخ و مرشد و رکن رابع و امثال اینها سرگرم نمایند تا ایادی خویش را در قلب ملت ما قوی و بنیان استعمار را راسخ و مردم را دلخوش به خرافات و بازیچه ایادی شیادانی بنام قطب و شیخ و مرشد و توده عوام را تشویق به تعقیب خرافات و تبعیت از عقاید و آرای مضل و غرق در انحطاط روحی و اختلالات های خانمان برانداز اجتماع نمایند. لذا بیداری ملت ها با ضعف و انحطاط این قبیل مسلکها ملازم است. حکیم محقق ملا اسماعیل اصفهانی از تمام ایرادهای

۱- شیخ احمد از برای اشاعه افکار خود چند سفر بایران آمده است در زمانی که حکیم سبزواری در اصفهان تحصیل مینمود شیخ احمد و اردین شهر شد آخوند نوری فضلی حوزه خود را وادار نمود که بدرس او حاضر شوند بهمین مناسبت حکیم سبزواری گفته است: علم شیخ احمد در مقابل علم علمای اصفهان نمودی نکرد ولی در زهد بی نظیر بود. در چند مجلس باملا اسماعیل درب کوشکی نیز بحث نمود و منکوب شد. در قزوین نیز با آخوند ملا آقای

شیخ احمد جواب داده است شرح آخوند ملا اسماعیل در حواشی عرشیّه و حواشی اسرارالآیات سنه ۱۳۱۰ ق بچاپ سنگی رسیده است آخوند ملا اسماعیل شرح بر عرشیه را محققانه نوشته، شرح مذکور حاکی از کمال تسلط و تدرب ملا اسماعیل در حکمت متعالیه است .

این شرح برخلاف تصور اغلب اشخاص ناتمام است و فقط بر قسمتهای اول کتاب نوشته شده است. شیخ احمد بر مشاعر نیز شرح نوشته است که ملا محمد جعفر لنگرودی و ملازین العابدین نوری در شرح خود متعرض ایرادهای شیخ احمد شده اند .

آخوند در این کتاب در مسئله خلود و انقطاع عذاب برخلاف مسلک خود در اسفار و تفسیر قرآن سخن گفته است . در اسفار و تفسیر و شواهد قائل به انقطاع عذاب از اهل آتش شده است ولی در این کتاب ص ۱۹۵ گوید: «قال فی الفصوص (محي الدين): واما اهل النار فما لهم الى النعيم اذ لا بُدّ لصورة النار بعد انتهاء مدة العذاب (العقاب خ ل) ان تكون برداً وسلاماً على من فيها» واما انا والذي لاح لي بما انا مشغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و! فما هي موضع الألم والهمح وفيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بلا انقطاع والجلود فيها متبدلة » .

۱۷- الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة در چهار مجلد سنه ۱۲۸۲

ه ق با حواشی مرحوم حکیم زمان حاج ملاهادی سبزواری در طهران بچاپ سنگی رسیده است این کتاب بخط کلبعلی افشار قزوینی است که دارای خط نسخ کتابی بسیار عالی بوده است. بر اسفار حواشی زیادی نوشته اند از جمله: حواشی و تعلیقات

→

قزوینی مناظره علمی مفصلی دارد و در یکی از مجالس سخت مجاب شد و برخی او را تکفیر نمودند و این تکفیر نیز بسیار اثر بدی از خود باقی گذاشت و یکی از علل فتن بعد همین تکفیر بود و این تکفیر اشخاص در زمان اقتدار ملاها بسیار ناخوش آیند و بدعاقبت از آب درمی آمد .

مختصر مرحوم فقیه و حکیم ربانی و عالم نامدار، آقا محمد بیدآبادی ۱ و حواشی افضل المتأخرین آخوند نوری ۲ و تعلیقات فیلسوف بزرگ ملا اسماعیل اصفهانی در کوشکی معروف به واحدالعین (۸) و تعلیقات عارف ربانی خاتم العرفاء و قبله الأصفیاء آقا محمد رضا قمشه بی (۲) و تعلیقات حکیم دانا آخوند ملا عبدالله زنوزی

(۱) ملا اسماعیل اصفهانی معروف به واحدالعین و مشهور به درب کوشکی از تلامیذ مرحوم آخوند نوریست و از محققان فن حکمت بشمار میرود و در عصر استاد بزرگ خود آخوند نوری حوزه بی عالی داشت و کتب آخوند ملاصدرا را تدریس می نمود. ملا اسماعیل یکی از بزرگترین فلاسفه و حکمای اسلامی در چهار قرن اخیر است دارای قلمی شیوا و تحریری روان و در حسن تقریر و بیان کم نظیر، بمباحث فلسفی محیط و در حکمت متعالیه راسخ بود. اغلب اساتید بعد از طبقه او از تلامیذ او بوده اند.

(۲) عارف ربانی و فیلسوف الهی آقا محمد رضا قمشه بی متوفای سنه ۱۳۰۶ قمری از اساتید مسلم عصر خود بود و در علم عرفان شاید در متأخرین نظیر نداشته است مردی با صفا و روشن ضمیر و اهل تقوی و ورع بود علوم حکمیه را در اصفهان نزد مرحوم آخوند نوری فرا گرفته و در عرفان شاگرد مرحوم آقامیرزا سید رضی مازندرانیست. از اصفهان بتهران مسافرت کرده و در آنجا توقف نمود و در مدرسه صدر واقع در جلوخان مسجد شاه طهران بتدریس اسفار و مصباح الأنس و تمهید القواعد و شرح فصوص و شرح اشارات اشتغال داشته و حوزه درسش مجمع اهل

۱- آقا محمد بیدآبادی اصفهانی از اساتید بزرگ در علوم عقلیه و نقلیه بوده است. آخوند نوری و جمعی از اساتید فن شاگرد ایشانند آقا محمد در عظمت و بزرگی و مناعت نفس و احاطه بعلوم مورد اتفاق بزرگانست.

۲- سرگذشت آخوند نوری بطور اختصار گذشت.

۳- آقا سید رضی در عرفان و تصوف از تلامیذ عارف مثاله قدوه ارباب توحید و تجرید و قره عیون الموحدین آقامیرزا عبدالجواد شیرازیست و این که حقیر به تبعیت از بعضی از ارباب تراجم آقا سید رضی را از تلامیذ ملا جعفر آبادی دانسته است و در موارد متعدد از آثار خود ذکر نموده بکلی بی اساس است و از بن دندان به اشتباه بزرگ خود اعتراف می کنم.

فرزند بیرمقلی، خان بابا زنوزی، مرندی، تبریزی و حواشی افضل‌المحققین آقا عنی مدرس زنوزی تبریزی (۱) و حواشی عارف نامدار آقامیرزا هاشم گیلانی (۲). و

→

تحقیق و تدقیق بوده است جمعی از فضلا در اثر تربیت او بمقامات عالیّه از علم رسیده اند، معروفین تلامذه او عبارتند از آقامیرزا هاشم رشتی، آقامیر شهاب الدین نیریزی شیرازی، آقامیرزا علی محمد اصفهانی، آقا میرزا صفای اصفهانی شاعر معروف (حکیم صفا)، آقامیرزا محمود قمی و آقا میرزا ابراهیم زنجانی وعده یی دیگر از اهل دانش و معرفت. آقامحمد رضا خوب شعر می گفته و «صهبا» تخلص می نمود. از اشعار اوست:

اساس عالم هستی، بساط باده پرستی اگر نداشت ندانم چه داشت عالم هستی
زمین میکده را برتر، از سپهر شمارم چه حکمتست ندانم در این بلندی و پستی

و نیز گوید:

در بی خبری از تو، صد مرحله من پیشم تو بی خبر از غیری من بی خبر از خویشم

(۱) اسفار مرحوم آقا علی مدرس (ط. طهران) که مشتمل بر همه حواشی اوست و حواشی را بخط خود نوشته است در کتابخانه دانشمند بزرگوار مرحوم آقا میرزا فضل الله خان آشتیانی (قده) مستشار سابق دیوان عالی تمیز بود بعدها بر ما معلوم شد این اسفار در اختیار ورثه آقا علی است و تمام حواشی خود را که در طول زمان و قبل از طبع اسفار در حواشی اسفار خطی نوشته بود بکنار صفحات اسفار چاپ طهران بخط خود منتقل نموده است حواشی آقا علی بر مباحث مختلف اسفار بطور متفرقه و در حواشی سفر نفس مبسوط و مفصل است و از حیث دقت و متانت همسنگ اصل کتاب است بانضمام دقایقی که آن مرحوم از خود داشته است و در مباحث مربوط به نشأت بعد از موت نکات دقیق و عالی و از آیات و اخبار مربوط به احوال نفس مطالبی لطیف و دقیق بسلک تحریر آورده است. این حواشی بر حواشی حکیم سبزواری ترجیح دارد. آقا علی از سبزواری استاد بیشتر دیده است حدود بیست سال درس خوانده است ولی سبزواری هم دارای هوش و ذكاء عجیب بوده است و در مدت کمی در صف مقدم اساتید قرار گرفت.

(۲) آقامیرزا هاشم گیلانی رشتی معروف به اشکوری از تلامیذ آقا محمد رضا

←

مرحوم حکیم یگانه آخوند ملاآقای قزوینی «قده» که در اواخر عمر از نعمتِ باصره محروم شد (۱).

→

قمشویی و آقاعلی حکیم است که در تدریس اسفار و مصباح الأنس و فصوص الحکم و سایر کتب عرفانی تخصص تام داشته است در عرفان مسلط بوده و حواشی او بر مصباح الأنس حاکی از تضلّع تام و احاطه کامل او بکلمات اهل عرفان است خوش ذوق و باقریحه و محقق بوده است حوزه درسش مورد استفاده اعظم بوده و اشخاص بزرگی را تربیت کرده است. نظیر او در بین قدما و هنگام رواج عرفان نیز کم است.

آقامیرزا مهدی آشتیانی^۱ (قده) و مرحوم حاج شیخ مهدی مازندرانی امیر کلاهی^۲، آقامیرزا احمد آشتیانی^۳ «مدظله» مرحوم آقامیرزا محمدعلی^۴ شاه آبادی «عظم الله قدره» و مرحوم آقامیرزا زکی ترک و آقامیرزا محمود آشتیانی^۵ «مد ظله» و آقا بزرگ مشهدی شهیدی (قده) و آقا سیده محمد کاظم عصار تهرانی «دامت بر کاته» از تلامید آن مرحومند.

(۱) آخوند ملاآقای قزوینی (اعلی الله مقامه) از بزرگترین اساتید عصر خود

←

۱- آقامیرزا مهدی آشتیانی «قده» یکی از اساتید متبحر عصر ما در فلسفه و عرفان بود که در فلسفه مشاء و اشراق و حکمت متعالیه و عرفان بحری موج و در علوم نقلیه از فقه و اصول و رجال و حدیث و بخصوص در تفسیر و احادیث مربوط بعقاید اطلاعات کافی و وافی داشت حقیر از محضر آن مرحوم بطور متفرقه زیاد استفاده نموده ام ولی ایامی که ایشان تدریس مینمودند نگارنده مبتدی بودم و نمی توانستم کما هو حقّه از محضرشان استفاده کافی نمایم و اواخر عمر چون مبتلا بکسالت شدید بودند قدرت تدریس نداشتند. به حقیر عنایت زیاد داشتند و مانند پدری مهربان و رؤف مرا مورد الطاف خودشان قرار میدادند و تشویق می فرمودند. آن مرحوم غرق در علمیات بود و بی خبر از موجبات اقبال مردم عوام شخصی باصفا و متدین و عاشق و شیفته اهل عصمت و طهارت بود.

۲- مرحوم حاجی شیخ مهدی مازندرانی از تلامید اساتید طهران و در علوم نقلی از شاگردان مرحوم شریعت اصفهانی «شیخ الشریعه» و آقا سید محمد کاظم یزدی بودند و نگارنده قسمتی

←

مفصل‌تر از همه حواشی تعلیقات حکیم سبزواری است که غیر از مباحث جواهر و اعراض همه اسفار را حاشیه کرده است بعد از حاشیه محقق سبزواری حاشیه آقا علی مدرس از سایر حواشی مفصل‌تر است حواشی آقاعلی از اول اسفار تا سفر نفس بطور متفرقه و بسفر نفس مفصل حاشیه نوشته است این حاشیه از همه حواشی اسفار محققانه‌تر است و در استواری و متانت کمتر از اصل کتاب نیست .

و از تلامیذ آخوند نوری و ملا اسماعیل اصفهانی است آقاعلی حکیم آن مرحوم را جزء اساتید خود شمرده است . اساتید فن او را بر محقق سبزواری ترجیح داده اند ، حواشی آن مرحوم را بنده در حواشی اسفار خطی ملکی آقای حاج شیخ عباس ظهرانی تزیل قم دیده ام .

→

از سطوح رسائل و مکاسب و قسمتی از شرح منظومه و شوارق را نزد آن مرحوم قرائت نمودم علاوه بر مراتب علمی در زهد و ورع و بی‌اعتنائی بشؤون دنیاوی کم نظیر بودند .

۳- آقای آقامیرزا احمد آشتیانی فرزند مرحوم میرزای آشتیانی مجتهد بزرگ عصر قاجار یکی از اساتید بزرگ عصر ما در علوم نقلی و عقلی می‌باشند که علاوه بر تخصص در علوم نقلی و تمهر در عقلیات؛ فلسفه و عرفان و طب قدیم و فنون ریاضی و جامعیت بی‌نظیر یکی از اوتاد اعصار در زهد و ورع و تقوی هستند و در بلندی طبع و علوهمت و نجابت و اصالت تالی اهل عصمت بشمار می‌روند حقیر مدتی از محضر آن حضرت استفاده نمودم و عنایتی خاص بحقیر داشتند الحق مصداق واقعی قول معصومند که فرمود: عالم ربانی کسی است که درک محض او انسان را متوجه مبدء اعلی نماید . معظم له در سال ۱۳۰۰ هـ ق متولد شده اند فرزند بزرگ ایشان آقای آقامیرزا محمد باقر آشتیانی یکی از افاضل و دانشمندان نامدار این عصرند که علاوه بر استفاده از محضر والد ماجد خود مدتها بدرس آقا ضیاء الدین عراقی و آقامیرزا حسین نائینی حاضر شده اند و خود از اساتید بزرگ و مسلم این عصرند و از حیث روحیات و اخلاق به پدر ماجد خود تأسی نموده اند و از حسنات دوران بشمار می‌روند «ادیمت ظلاله و حرسه الله تعالی عن العاهات» .

کتاب اسفار که مشتمل بر چهار سفر است^۱ بهترین آثار ملاصدراست مصنف در این کتاب درصدد مقایسه بین افکار خود و پیشینیان برآمده است و بنحو خاصی مشی نموده است. در نزد ارباب معرفت کتاب اسفار بهترین کتابیست که از زمان پیدایش فلسفه تاکنون نوشته شده است پر از تحقیقات و تدقیقات است و مشتمل است بر اقوال و افکار جمیع متصدیان معرفت حقایق و بهترین مدرک است از برای شخصی که بخواهد تاریخ زنده و مستندی در فلسفه بنویسد.

گاهی در گوشه و کنار این کتاب مؤلف به تفنن مطالب بسیار مهمی بصورت اشارت و رمز نوشته معانی و حقایق نفیسه را بطور اجمال و اشاره بیان نموده است که هر کسی مرد فهم آن کلمات نیست. لذا بزرگان کتاب اسفار را مشکلترین کتاب در فلسفه دانسته اند.

صدرالمتألهین مطالب زیادی از قوم بدون ذکر مأخذ در این کتاب نوشته است

۱- چون اهل سلوك و عرفان در سیر معارج یقینی چهار سفر دارند صدرالمتألهین مؤلف کتاب اسفار را بر طبق حرکات عرفا در انوار و آثار و سیر معنوی و عروج اندکای در چهار سفر قرار داده است در کیفیت انطباق مطالب کتاب با چهار سفر عرفا اختلافست. سفر باصطلاح اهل یقین عبارت از سیر و مسافرتیست معنوی که مبدء آن عالم طبع و منتهای آن فنای فی الله و بقای باوست. سفر اول سفر از خلق بسوی حق سفر ثانی سفر از حق بسوی حق است ولی بالحق چون آخر این سفر، اول مقام ولایت است و وجود سالک در این سلوك وجود حقانی شده است. سفر ثالث، سفر از حق بخلق است ولی بالحق سالک در این سفر از حق رجوع بخلق می نماید و از برای او «تمکین» بعد از «تلوین» و «صحو» بعد از «محو» حاصل میشود. سفر رابع سفر از خلق بخلق است «بالحق» کتاب اسفار باعتبار مباحث امور عامه و جواهر و اعراض کفیل سفر اول و باعتبار مباحث الهیات بمعنای اخص که در آن اثبات ذات حق و صفاتش میشود کفیل سفر ثانی و باعتبار اثبات جواهر عقلیه و ملائکه علوی کفیل سفر ثالث و باعتبار مباحث نفس و معاد کفیل سفر رابع است. برای بحث تفصیلی در این باب رجوع شود به شرح حقیر بر کتاب توحید و نبوت و ولایت قیصری.

ولی مطالبی را که از دیگران اخذ کرده است مطالب ساده و سطحی و رایج است و غیر از تحقیقات مختص بخود اوست اهمیت صدر المتألهین در تحقیقات رشیقه ایست که اختصاص بخود او دارد.

اینکه در السنه و افواه بعضی از عوام عصر معروف شده است که صدر المتألهین مطالب و مبانی دیگران را باسم خود ذکر کرده است و این معنا را موجب قدح بساحت قدس این حکیم عظیم دانسته اند ناشی از وارد نبودن آنها بمبانی حکیمه است لذا اعظم و بزرگان فن بامشاهده این معنا صدر المتألهین را در علوم الهیه بزرگترین فیلسوف اسلامی دانسته اند. کلمات اختصاصی صدر الحکماء بکلی ممتاز از تحقیقات دیگران است و متخصص در حکمت متعالیه می تواند آراء و عقاید و افکار او را از آثار دیگران جدا نماید، نکته قابل توجه آنکه سبک تحریر و نحوه آثار خاص او خصوصیتی دارد که بکلی از نوشته های دیگران ممتاز است.

ملاصدرا بر اسفار مقدمه نفیسی نوشته است که از حیث اسلوب تحریر و فصاحت الفاظ و جودت معانی و دربر داشتن مطالب عالیّه مورد توجه تام اهل معرفت است، اسفار بقطع بزرگ چاپ سنگی مشتمل بر ۵۵۹ فصل و ۹۲۷ صفحه، در سال ۱۲۸۲ هـ ق در طهران، بخط کلبعلی افشار قزوینی بطبع رسیده است.

۱۸- رساله خلق الأعمال در آخر رسائل درسنة (۱۳۰۲) و با کشف الفوائد علامه حلی (رض...) چاپ شده است این رساله مشتمل بر اقوال علمای اسلام در خلق اعمال و افعال عباد است.

آخوند بعد از نقل کلمات علمای سنت از اشاعره و معتزله در مسأله خالق اعمال و افعال عباد بطریقه حقه اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام پرداخته است همین مطالب را در الهیات اسفار و بعضی از کتب دیگر خود ذکر کرده است نگارنده تاکنون در کلام احدی از حکما و عرفا تحقیقات آخوند ملاصدرا را در مسأله جبر و تفویض بدین مستدلی و نفیسی ندیده ام. مسلک او در این مسأله مرام و ممشای اهل الله و محققان از اهل توحید است.

۱۹- دیباچه عرش التقدیس که بر اثر نفیس استاد بزرگ خود خاتم الحکماء

والمجتهدین میر محمدباقر داماد نوشته‌است نسخه‌ای از این اثر او در دانشگاه طهران کتابخانه مرکزی موجود است (ف ۲۹۹) .

۳۰- دیوان شعر که شاگرد عظیم‌الشان او علامه محقق، عارف نامدار فیض کاشانی اشعار استادرا جمع کرده‌است. نسخه‌ای از آن در کرمانشاه در کتابخانه جناب آقای آقاضیاء موجود است برخی از اشعار آن مرحوم را دانشکده معقول و منقول طهران با رساله سه‌اصل بمناسبت چهارصدمین تولد ملاصدرا چاپ کرده است .

صدر المتألهین با آنهمه مقامات عالیه در علم و عمل و داشتن ذوق سرشار اشعارش ناموزون و بی‌حلاوتست و خیلی با تکلف شعر گفته‌است بخصوص این اشعاری که بطبع رسیده بسیار سست بنظر میرسد، بعقیده من انتشار این اشعار موجب وهن مقام اوست ، اگر شخصی در فنون علمی تبحر داشت و از نوابغ علم بشمار رفت لازم نیست که شاعر هم باشد، اغلب دانشمندان عصر صفوی طبع شعر داشتند و من نیدانم چه سببی در این کار است که محققترین فقیه و اصولی و بزرگترین فیلسوف و عارف آرزو داشته‌است که بتواند شعر بگوید. این حکایت از عظمت شعر و مطلوبیت ذاتی آن می‌نماید. و در عمر خود ندیدم کسی را که صاحب ذوق سلیم و روح مستقیم باشد و بشعر اظهار علاقه ننماید .

ملاصدرا در مطاوی تحقیقات خود در تفسیر اشعاری دارد که بعضی از آن اشعار لطیف و زیباست .

۳۱- الرسالة القدسیّة فی اسرار النقطة الحسیّة «المشیرة الی اسرار الهویة الغیبیّة» .

از طرز تحریر این رساله معلوم میشود که از تصنیفات ملاصدرا نمی‌باشد این

۱- دوست معظم دانشمند بزرگوار آقای دکتر سیدحسین نصر رساله سه‌اصل را با مقدمه‌ی زیبا و عالی بطبع رسانیده‌اند .

کتاب درحاشیه مبدء ومعاد چاپ سنگی قدیم از ص ۱۵۳ تا ۱۸۳ در طهران چاپ شده است. حقیر این اثر را از آخوند ملاصدرا نمیداند.

۲۲- سریان نور وجود حق این رساله را بعضی از حکیم محقق و عارف کامل، ملا محسن فیض دانسته اند ولی حق آنست که رساله از فیض نیست چون فیض هیچ وقت قائل به اصالت ماهیت نبوده است و این رساله بطریقه ذوق التألّه نوشته شده است و صدر المتألّهین در این رساله مبنای محقق دوانی را تمام دانسته است، معلوم میشود آخوند این رساله را در اوائل عمر خود که قائل به اصالت ماهیت بوده نوشته است این اثر جزء رسائل از ص ۱۳۲ تا ص ۱۴۸ در طهران بچاپ رسیده است.

۲۳- رساله سه اصل که بفارسی نوشته شده است در واقع این رساله ایست در ردّ منکران حکمت و معارف عقلیه ملاصدرا از آنجایی که در فشار عجیب واقع شده بوده است اهل ظاهر و قشریئون و منکران معارف الهیه سخت او را تعقیب کرده بودند بهمین لحاظ نتوانست در شیراز توقف نماید لذا در این رساله کسانی را که با وی ستیزه نموده اند و یا باستیزه کنندگان هم مذاق بوده اند سخت تعقیب کرده است در این کتاب در تحقیق مبدء ومعاد بطریقه ریاضت و مجاهدت و وجوب اعراض از اهل اوهام و منغمران در دنیا پرداخته است و الحق از عهده برآمده است. این رساله را دانشگاه طهران چاپ کرده است.

۲۴- شرح اصول کافی از اول احادیث اصول کافی تا باب: «ان الائمة علیهم السلام ولاة امر الله» را شرح کرده است از این شرح احاطه او به فنون «رجال»

۱- رساله سه اصل چاپ طهران - صدر المتألّهین از اشخاص مخصوصی که با وی خصومت ورزیده اند در کتب خود شکوه دارد و در کثیری از موارد بث و شکوی نموده است و آنها را تابع اهواء نفسانیه میدانسته است ولی نسبت بمشایخ و بزرگان و مجتهدان باور و کمال احترام را قائل است از مشایخ اجازه و اساتید خود با عظمت اسم میبرد و نسبت به اعظم از فقها و محدثان و بزرگان شیعه احترام فوق العاده قائل است رجوع شود. بمقدمه اصول کافی چاپ طهران سنگی ۱۲۸۲ ق و مقدمه این کتاب.

و «درایه» و «حدیث» و احاطه او به اقوال اهل حدیث معلوم میشود این کتاب تحقیقی ترین شرحیست که بر اصول کافی نوشته شده است.

صدر المتألهین در این شرح به بیان و تحقیق معنای خلافت و ولایت کلیه و شؤون مربوط بمقامات و مراتب تجلیات و نحوه ظهور و تجلی ائمه در اعیان ثابته و مظاهر اسمائیه پرداخته است و قسمت مهمی از عقاید حقه اثنا عشریه را مبرهن و مدلل کرده و معانی و حقایق لطیفه‌یی را از کلمات اهل عصمت «علیهم السلام» استنباط نموده است از این کتاب ظاهر میشود که نهایت تصلب را در عقاید شیعه داشته است و مبانی عامه را در مسأله ولایت و بسیاری از مسائل مربوط به نبوت ابطال کرده است. و در مقدمه این شرح مشایخ اجازه خود را در حدیث ذکر کرده است.

۴۵- شرح هدایه این کتاب نفیس شرحیست بر هدایه اثیرالدین ابهری که برسبک ۱ فلسفه مشائیین نوشته است و گاهی بطریقه فلسفی خود در آن کتاب اشاره نموده است در معاد جسمانی و حرکت جوهریه و علم باری و بعضی دیگر از مباحث عمیق فلسفی که از تحقیقات خود او می باشد سخن نگفته است. البته مبانی و طرز تفکر او در همین کتاب نیز گاهی بنحو صراحت و مفصل و گاهی موجز و گاهی بنحو اشاره و ایهام معلوم و هویداست این شرح در سال ۱۳۱۳ قمری در طهران بچاپ سنگی رسیده است. کتاب هدایه را صدر المتألهین تدریس میکرده و بنا بخواش اصحاب بحث خود بر آن شرحی نوشته است. این شرح محققانه و مورد استفاده اهل تحقیق است.

۴۶- الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیّه این کتاب ملخص آرای

۱- غیر از دانشمندان مذکور کثیری از افاضل هند بر این کتاب تعلیق و حاشیه نوشته‌اند. در زمان صفویه برخی از محصلین هندی در اصفهان فلسفه تحصیل نموده‌اند و بعد از مراجعت با وطن خود در مقام اشاعه فلسفه برآمده‌اند در همان دوران فلسفه استدلالی در هند رواج داشته است و حواشی مفصل و متعدد بر شرح هدایه حکایت از این معنی مینماید.

صدرالمتألهین است و از حیث جامعیت و دربر داشتن مبانی و آرای فلسفی و تحقیقات رشیکه بی نظیر می باشد. شواهد الربوبیه مشتمل است بر خلاصه افکار و آراء فلسفی و عرفانی ملاصدرا. در این کتاب با این وصف مطالب زیادی را بطور اختصار بیان کرده است.

مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب حاشیه نوشته است که در حواشی کتاب چاپ شده است. آخوند ملاعلی نوری نیز بر قسمتهایی از این کتاب تعلیقه نوشته است. آقا علی حکیم و آقا محمد رضا قمشاهی نیز تعلیقاتی^۱ بر این کتاب دارند یکی از فضایل عصر قاجاریه با سم میرزا ابوالقاسم بن احمد یزدی بخواش شاهزاده محمد ولی میرزا پسر فتحعلی شاه قاجار این کتاب را ترجمه کرده است که نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس (۷۴: ۴۷۰ ش ۴۰۴) موجود است.

نگارنده این سطور شواهد را در سال ۱۳۸۶ ه. ق با حواشی و مقدمه‌یی مبسوط در شرح حال مؤلف و بیان آراء و آثار او بانضمام سیر فلسفه اسلامی در چهار قرن

۱- تعلیقات آقا محمد رضا بر شواهد تحقیقی و نفیس است. **آقا محمد رضا** در تحریر قواعد عرفانی در اعصار اخیر نظیر ندارد و در عرفانیات بر ملاصدرا و اتباع او ترجیح دارد، سلسله اساتید آقا محمد رضا در ذوقیات بملاصدرا منتهی نمیشود استاد آقا محمد رضا مرحوم آقا سید رضی لاریجانی نیز در عرفان تلمید آخوند نوری نیست در حکمت متعالیه جزء تلامید آخوند است آقا سید رضی در تصوف از تلامید عارف متأله آقا میرزا عبد الجواد شیرازی است آقا میرزا عبد الجواد نیز در عرفان از شاگردان آخوند نوری و **آقا محمد** بید آبادی محسوب نمیشود و آخوند نوری در عرفان همان قسمتهایی که در اسفار «فصول عرفانیه» و برخی از موارد دیگر کتب آخوند مثل تفسیر و اسرارالایات و مفاتیح الغیب است تقریر می نمودند برخلاف **آقا میرزا هاشم گیلانی** و **آقا سید رضی** و **میرزا عبد الجواد** که درست مانند اتباع شیخ اکبر در عرفان راسخ و مقتدر بوده اند و از جهت احاطه بر مبانی فلسفی و تخصص تام در مشارب حکمی از حکمت بحثی و فلسفه ذوقی قدرت خاصی در تحریر عرفان دارند و این اعظم بطور مسلم برجای و اتراب و امثال او ترجیح دارند ولی مجهول القدرند.

اخیر با ذکر اتباع و تلامیذ و ناشران افکار فلسفی و عرفانی او و در آخر کتاب حواشی حکیم سبزواری جداگانه با شرح حال و افکار فیلسوف سبزواری جزء سلسله انتشارات دانشگاه مشهد بطبع رسانیدم .

آخوند درشواهد بین مبانی حکمی (حکمت بحثی و کشفی) ذوقی و تحقیقات عرفانی جمع کرده است .

بعضی ها شواهد الربوبیه دیگری نیز از آخوند جزء آثار و در ردیف مولفات او ذکر کرده اند که فهرست آرای فلسفی ملاصدراست ولی چنین کتابی حقیر سراغ ندارد .

۲۷- القضاء والقدر که مشتمل بر مسائل مختلفه در جبر و تفویض و کیفیت وجود عوالم غیبی و بیان نحوه دخول شر در قضاء الهی می باشد این کتاب نیز جزء رسائل آخوند بعد از رساله حرکت و حدوث عالم جسمانی (ص ۱۴۸ تا ۲۳۷) در طهران سنه ۱۳۰۲ به چاپ سنگی رسیده است .

۲۸- کسر الأصنام الجاهلیه در ذم صوفیه (جهال متصوفه ، قلندران عاری از معرفت و حکمت و مدعیان کاذب که راهزنان دین و دنیای مردمند و بعقیده میر فندرسکی: این جماعت در نظام کل؛ از باب تطبیق بین نظام کل و نظام جزء بمنزل موی ظاهرند) که در یک مقدمه و چهار مقاله و یک خاتمه است این کتاب را آخوند ملاصدرا بر رد جماعت عوام صوفیه که در عصر او میزیسته اند نوشته و فضایح آنها را آشکار کرده است. این کتاب در طهران با مقدمه و تصحیح دانشمند معاصر آقای محمد تقی دانش پژوه بمناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف با طرزی عالی منتشر شده است.

۲۹- لمیة اختصاص المنطقه بموضع معین من الفلك ، نسخه ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است .

۳۰- المبدء والمعاد این کتاب مشتمل بر الهیات بمعنی اخص ، مباحث توحید و صفات کمالی و... و طبیعیات؛ کیفیت پیدایش جسمانیات از مبادی عالیه و تکوین مادیات توسط حقایق ملکوتی و ظهور نفس ناطقه و مقامات و نهایت آن

و مباحث نبوات و منامات است در اول کتاب اشاره اجمالی به مباحث وجود شده است سبک کتاب به روش اسفار است ولی در علم باری متعرض طریقه خود نشده و طریقه شیخ الإشراق را بر سایر طرق در علم باری ترجیح داده است و در اسفار علم تفصیلی در ذات حق را قبل از اشیاء ثابت کرده و بوجوه متعدد طریقه شیخ الإشراق را رد کرده است. بر این کتاب آقامیرزا ابوالحسن جلوه و آخوند ملا اسماعیل اصفهانی و حاج ملاهادی سبزواری حاشیه نوشته اند. یکی از افاضل اواخر صفویه این کتاب را تلخیص نموده است.

نسخه‌یی از مبدء و معاد آخوند ملاصدرا بخط مرحوم حکیم محقق آخوند ملاعبدالرزاق لاهیجی در کتابخانه استاد علامه آقای حاج میرزا محمدحسین طباطبائی تبریزی^۱ روحی فداء که از اساتید و مدرسین بزرگ حوزه علمیه قم است و نگارنده مدتی مدید از محضرشان استفاده نموده ام موجود است.

حقیر نسخه‌یی عکسی از این کتاب تهیه نموده است و بامقابلة چند نسخه قدیمی دیگر شروع بطبع این کتاب نموده است بهمین زودیها این کتاب در دسترس اهل معرفت قرار خواهد گرفت.

آخوند ملاعبدالرزاق کتاب مزبور را در خدمت استاد خود قراءت کرده و همه کتاب را با نسخه اصل (نسخه آخوند) مقابله نموده و در حواشی کتاب خط و مهر مبارك صدر المتألهین (رب اشرح لی صدری) که زینت بخش کتاب و موجب نورانیت چشم و دل است دیده میشود. این کتاب در سنه ۱۳۱۴ هـ ق در طهران بچاپ سنگی رسیده است و در آخر همین کتاب طهارة الأعراق حکیم محقق ابن مسکویه و در حواشی چند رساله فلسفی و عرفانی و اخلاقی بطبع رسیده است.

۳۱- المشاعر این کتاب مشتمل است بر مباحث وجود و اثبات اصالت وجود

۱- آقای طباطبائی مدظله العالی صاحب تفسیر المیزان (که ۹ جلد آن در طهران بچاپ رسیده است و از تفاسیر مهم بشمار میرود) از اعلام و بزرگان این عصرند و در احاطه بعلم و متداوله از معقول و منقول کم نظیرند و در ترویج معارف اسلامی و احیای کلمه توحید ساعی و کوشا می باشند وجود معظم له مصدر برکات و منبع افاضات و انوار است.

و اعتباریت ماهیت و اثبات مبدء و صفات کمالیه او از علم قدرت و اراده و بیان حدوث زمانی عالم. صدر المتألهین در این کتاب برای اثبات اتحاد عاقل و معقول ببرهان تضایف تمسک جسته است. تاریخ افاضه برهان قویم تضایف از ملکوت وجود بر قلب منور مؤلف در حاشیه نوشته شده است. کتاب مزبور با سلیقه تام و جودت تمام نوشته شده و بهترین کتابی است که در مباحث راجعه بوجود تألیف گردیده است. برای کتاب حکیم دانا آقامیرزا احمد اردکانی شیرازی شاگرد آخوند نوری شرحی بنام وکیل الدوله نوشته است که با کتاب در سنه ۱۳۱۵ بچاپ سنگی رسیده است. حکیم محقق حاج ملا محمد جعفر لنگرودی شاگرد حکیم یگانه آخوند نوری باسم مرحوم حاج میرزا آقاسی صدراعظم معروف، نیز بر مشاعر شرحی نوشته که دونسخه از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران جزء کتب اهدائی حضرت آقای مشکوة استاد معظم دانشگاه و نسخه‌ی در کتابخانه آستان قدس (۴: ۱۹۲) ش ۸۴۶ - ف (۲۸۲) ۱ موجود است.

آخوند ملا علی نوری و مولی زین العابدین بن محمد جواد نوری و میرزای جلوه برای کتاب نیز حاشیه و شرح نوشته اند.

بدیع الملک میرزا عماد الدوله دولتشاهی این کتاب را درس میگفته و بر آن شرحی نوشته است بنام عماد الحکمة (مجلس ۴۹: ۲ ش ۱۰۰).

حقیر کتاب مشاعر را با شرح لنگرودی و حواشی مفصل فارسی بانضمام مقدمه‌ی مبسوط در تاریخ فلسفه اسلامی در چهار قرن اخیر در سال ۱۳۴۲ هـ ش در مشهد بطبع رسانیده است حضرت استاد فاضل کامل آقای همایی «دام‌ظه» مقدمه‌ی برای کتاب مرقوم فرموده اند که در باب خود نظیر ندارد. مستشرق بزرگ آقای پروفیسور کربن کتاب را با ترجمه فارسی عماد الدوله بانضمام حواشی و شرح و

۱- نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه حاج ملا محمد جعفر صدر کتاب را بقول خودش مزین بنام حاج میرزا آقاسی نموده است ولی در نسخه کتابخانه آستان قدس اسمی از او برده نشده است نگارنده بر متن شرح مشاعر مزبور مقدمه و تعلیقاتی مبسوط و مفصل به فارسی نوشته ام که بطبع رسیده است.

تعلیقات بزبان فرانسه چاپ و منتشر نموده‌اند . بوسیلهٔ این مستشرق عالیقدر فلسفهٔ ملاصدرا در دنیای غرب منتشر شد .

۳۲- متشابهات القرآن درشش فصل است و صدرالمحققین دراین کتاب بروش مخصوص خود دراین مسأله گفتگو کرده است .

این رساله که مشتمل است بر عالی‌ترین تحقیقات در باب متشابهات از قرآن و حدیث در دست طبع است و بهمین زودیها با حواشی و مقدمهٔ نگارندهٔ این فهرست در دسترس اهل معرفت قرار میگیرد .

۳۳- المزاج صدرالمتألهین دراین مسأله رأی خاصی دارد که در مباحث جواهر و اعراض اسفار و بعضی دیگر از کتب خود، از آن بحث نموده است (طوس ۴: ۱۴۳) .

۳۴- المظاهر الإلهیة فی اسرار العلوم الکمالیة : صدرالدین شیرازی* این کتاب را بمنظور بیان قسمت مهمی از علوم حقیقی، و معارف الهی تصنیف کرده است و آن را مشتمل بر ۶ مقصد قرار داده است که سه مقصد آن پایه و اساس و سه مقصد دیگر بمنزلهٔ فروغ، و لواحق است .

مقصد اول : در بیان معرفت حق اول و صفات و اسماء الهیه و مسائل مربوط بآن می‌باشد .

مقصد دوم : در بیان شناسایی صراط مستقیم و درجات صعود، و کیفیت ارتقای بسوی حق و بیان کیفیت سلوک و عروج بسوی مبدء است .

مقصد سوم : در بیان معرفت معاد و نحوهٔ رجوع بحق و شرح احوال سلاک و مسافران بجانب مبدء وجود می‌باشد .

مقصد چهارم : در بیان شناسایی انبیاء و اولیاء و برگزیدگان از جانب حقست .

* نگارنده این رساله را به تشویق استاد علامه مرحوم دکتر علی‌اکبر فیاض بمناسبت چهارصدمین سال تولد مؤلف و بامقدمهٔ معظم له باحواشی و مقدمه بهزین دانشگاه مشهد چاپ و منتشر نمود. این رساله اولین اثریست از ملاصدرا که نگارنده منتشر نمود .

مقصد پنجم : در بیان اقوال اهل انکار و کشف فضایح اهل کفر و نفاق می باشد.
مقصد ششم : در بیان کیفیت تعلیم عمارت منازل و مراحل و نحوه تهبیه زاد و
را حله و توشه، و برای سفر آخرت است که از آن تعبیر بعلم اخلاق میشود نسخه یی
خطی از این رساله در کتابخانه آستان قدس جزء کتب مرحوم آیه الله العظمی آقای
سید ابوالحسن اصفهانی (قدس الله روحه م- ۱۳۲۴ هـ ش) موجود است .

این نسخه در سنه (۱۳۱۴ق) در حاشیه مبدء و معاد و در سوال المکرم ۱۳۸۰ هـ ق
در مشهد بامقدمه و تعلیقه نگارنده بمنظور چهار صدمین سال تولد صدر المتألهین جزء
انتشارات دانشگاه مشهد چاپ شده است. راقم این سطور بر این رساله شرح مبسوط فارسی
نگاشته ام و منتظر فرصت هستم که آنرا طبع و منتشر نمایم .

المسائل القدسیّة یکی از آثار نفیس ولی ناتمام و ناقص آخوند ملا صدرا
است که وضع آن در مقدمه روشن می شود ما به این رساله که اگر با تمام میرسد بهترین
اثر مؤلف محسوب میشود بعد از تفحص زیاد دسترسی پیدا نمودیم که در این مجموعه
بطبع میرسد .

۳۵- رساله در معاد جسمانی یک نسخه از این رساله در کتابخانه آستان قدس
موجود است (۴: ۲۰۱ در دنبال نسخه شفای ش ۸۷۶، گویا همانکه در ف ۳۲۲
آمده است) از این رساله چند نسخه در کتابخانه های ایران موجود است بنام «زاد
المنافر» مطالب آن بدون کم و زیاد مقدماتی است که در شواهد و اسفار و مبدء و معاد
جهت اثبات معاد جسمانی بیان کرده است . بعضی گمان کرده اند این همان رساله
حشر ملا صدراست که مطالب آن در اکثر آثار مؤلف آمده است .

۳۶- مفاتیح الغیب این کتاب با شرح اصول کافی او در طهران بچاپ سنگی
رسیده است . مفاتیح را صدر المتألهین در موقعی که مبانی خویش را کاملاً محکم
نموده بوده نوشته است لذا مفاتیح الغیب مورد توجه اهل ذوق قرار گرفته و این کتاب
را اهل فن بر بسیاری از کتب دیگر صدرالدین ترجیح میدهند بیشتر مسائل مربوط
بمعارف مبدء و معاد در این رساله مندرج است . مرحوم حکیم سبزواری بر این کتاب

حواشی، و تعلیقات نوشته است که در هاشم کتاب بانسانی «یاهادی المضلین» طبع شده است «یاهادی المضلین» صورت خاتم اوست.

۳۷- نامه صدرالدین شیرازی (دیو ۳/۱۷۴ ذیل)

۳۸- نامه صدر المتألهین با استاد خود سید محقق داماد، در این نامه اول از استاد خود اجازه می‌خواهد که در سفر قم (یا کاشان) ملترم رکاب باشد چند مسأله از استاد خود سؤال مینماید در این سؤال اصالت ماهیت را ابطال کرده است این نامه ناقص است (طوس ۴: ۱۰۹ جزء نسخه ش ۵۹۰).

۳۹- نامه بمیر داماد حقیر در آخر شرح حال و آراء و آثار او منتشر نموده است نامه‌یی دیگر از ملاصدرا بمیر داماد توسط دانشمند معاصر آقای دانش‌پژوه در راهنمای کتاب چند سال قبل چاپ شده است. قلم فارسی مؤلف مثل تحریر عربی او روان و جذاب و منشیانه است و نهایت تسلط را در تحریر مطالب علمی بفارسی داشته است در هر دو نامه استاد خود را نزدیک به دپرستش تعریف نموده است از این نامه‌ها معلوم میشود که نزد استاد، دارای مقامات رفیع بوده است. آخوند از بی‌اقبال مردم معلوم و معارف و نیز از انحطاط مزاج و هجوم ضعف ناشی از پیری و ابتلای به غربت و عدم تجانس او با ابناء زمان بسیار نالیده و بث و شکوی کرده است.

۴۰- الواردات القلیبه این کتاب نیز حاوی مطالب بسیار سودمند است

و با کمال اتقان و استحکام نوشته شده است و جزء کتاب رسائل از ص ۲۳۸ تا ص ۲۷۸ در سال ۱۳۰۲ در طهران بچاپ سنگی رسیده است در این رساله از علمای ستایشگر و متملق که از حکام جور و استبداد زمان طرفداری میکردند منمت کرده است.

و چون مرسوم بوده است که بعضی از علمای آن زمان از دولت وقت مستمری میگرفتند و بین اتباع و انصار و اهل درس و بحث خود قسمت میکردند البته معلوم است گرفتن این قبیل از پولها مقدماتی لازم دارد که نوعاً توأم با کارهای سبک و خودفروشی و التزام بحقارت و کوچکی و وقوع در شرك خفی و احترام باشخاص

فقط بجهت مال و ثروت و ارتکاب خلاف شرع و انجام کارهای مستهجن می باشد .
 (اشخاصی که این قبیل از کارها را انجام می دهند چه بسا مدعی قصد قربت بحق
 میشوند و در عین اعانت به ظلم و ستم خود را مصیب قلمداد می نمایند و به تدریج امر
 بر آنها مشتبه شده و نعوذ بالله محامل صحیحی هم پیش خود درست میکنند) آخوند
 گفته است: «والعجب انه مع البلاء كله والداء جلّه تمنی نفسه العثور و تدلیه بهجل
 الغرور ان فیما یفعله مرید وجه الله و مذیع شرع رسول الله و ناشر علم دین الله و القايم
 بكفاية طلاب العلم من عباد الله، ولو لم یكن ضحكة للشیطان و سخرة لأعوان السلطان؛
 لعلم بأدنی تأمل ان فساد الزمان لاسبب له الاكثره امثال اولئك الفقهاء المحدثین فی
 هذه الأوان الذین یا کلون ما یجدون من الحلال و الحرام و یفسدون عقاید العوام
 باستجرائهم علی المعاصی اقتداءً بهم و اقتفاءً لآثارهم فنعوذ بالله من الغرور و العمی
 فانّه الداء الذی لیس له دواء» .

۴۱- القواعد الملکوتیّة درپارهی از کتب تراجم این کتاب جزء آثار آخوند
 ذکر شده است ولی مسلماً این اثر همان المسائل القدسیة فی القواعد الملکوتیّة است .
 کتبی که ذکر شد غیر از رساله سِرّ النقطة و کتاب «شواهد» دیگر غیر از
 شواهد ربویّه مسلماً از تصنیفات آخوند می باشد ولی پارهی از کتب و رسائل دیگری
 را غیر اهل فن بدون تفحص و دقت و پرسش از اهل فن از آثار صدر المتألهین
 شمرده اند .

۱- اثبات الواجب- که نگارنده رساله یی در این باب دیده ام که بملاصدرا نسبت
 داده اند و بعد از تفحص و رجوع بمطالب رساله معلوم شد که حتماً از میر صدر دشتکی است
 و نسخی از آن در کتابخانه آستان قدس و سایر کتابخانه ها موجود است که مطالب آن
 باطریقه و ممشای ملاصدرا سازش ندارد .

۲- حواشی بر شرح تجرید- که بواسطه اشتراك اسمی بین صدر المتألهین و
 صدرالدین دشتکی به ملاصدرا نسبت داده شده است از نحوه تقریر مطالب و مبانی
 بر و اوضحست که از ملاصدرا نمی باشد .

۳- حواشی بر شرح لمعه - که از آقامیرزا ابراهیم^۱ پسر صدر المتألهین است
 ۴- شبهة الجذر الأصم - که ارباب تراجم آنرا از تصنیفات صدرالدین دشتکی
 شمرده‌اند و نسخه‌یی از آن در دست است که چند سال قبل از ظهور ملاصدرا نوشته
 شده است .

۵- حاشیه بر روشح سماویة میرداماد - این کتاب محتمل است از ملاصدرا
 باشد چون صدر المتألهین در علم رجال و حدیث مهارت داشته‌است. رساله‌های دیگری
 هم مانند «المباحث الاعتقادیة» و «الکفر والإیمان» و «القواعد الملکوتیة» که
 همان المسائل القدسیة فی قواعد الملکوتیة است و آنرا به دو اسم بعضی از ارباب
 تراجم آخوند در صورت فهرست آثار او ذکر کرده‌اند : رموز القرآن و حاشیة
 انوار التنزیل و تجرید مقالات ارسطو و رساله در امامت ، بحث المغالطات و بدء
 وجود الإنسان و چند رساله دیگر که بیشتر آن رسائل قطعاً از ملاصدرا نیست .

آخوند رساله‌یی در سریان عشق در جمیع موجودات (اثبات عشق هیولی به
 صورت) تألیف نموده‌است که نگارنده این سطور آنرا ندیده‌است در کتاب «الشواهد
 انربویة» (چاپ دانشگاه مشهد که با مقدمه مفصل حقیر در سال ۱۳۸۶ هـ ق منتشر
 شده است ص ۷۸ گوید: «ومن هاهنا یعلم وجه صحّة ماذهب الیه القدماء من اثبات
 الشوق للهیولی الی صورتها وان استبعده الشیخ فی الشفاء غایة الإستبعاد... ثم اثبت
 العشق لها فی رسالة وحن قد اوردنا کلاماً مبسوطاً فی دفع ما ذکره (فی الأسفار) و
 عملنا فی بیانہ رسالة منفردة .

۱- آقامیرزا ابراهیم فرزند آخوند مذاق کلامی داشته‌است و بر تجرید و حواشی آن
 حواشی و تعلیقات نوشته‌است فرزند کوچک آخوند دارای استعداد و ذوق کامل فلسفی و
 عرفانی بود که در اوائل جوانی چهره بنقاب تراب پنهان نمود .

چون میرزا ابراهیم بسبک اهل کلام مشی نموده‌است برخی از یابوہ گویان و منفمران در
 اوہام در مقام تعریض بر ملاصدرا اورا مصداق «یخرج الحی من المیت» معرفی کرده‌اند «هرکسی
 بر طینت خود، می‌تند» .

متشابهات القرآن

این رساله یکی از آثار نفیس آخوند ملاصدراست که در چند مورد از آثار خود در این مسأله بحث کرده است از جمله کتاب مفاتیح الغیب و تفسیر کبیر خود در تفسیر آیه الکرسی.

ملاصدرا در مسأله متشابهات از کتاب وسنت و بطور مطلق در کتاب تفسیر خود در موارد متفرق مسائلی را که به تفسیر ارتباط دارد مفصل مورد بحث قرار نداده است از جمله تعریف تفسیر و بیان وجوه فرق تفصیلی بین تفسیر و تأویل و بیان معنای حدیث شریف وارد از طرق عامه و خاصه «ان للقرآن بطناً وللبطن بطن وظهراً وللظهر، ظهر» (۱).

از طرق عامه وارد شده است: «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلعاً» و فی روایة «... لبطنه بطناً الى سبعة ابطن» و فی روایة «... الى سبعین

۱- روی العیاشی باسناده عن جابر قال سألت ابا جعفر (ع) عن شیء من تفسیر القرآن... فاجابنی ثم سألت فاجابنی بجواب آخر... فقال لیس شیء ابعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن وعن الصادق (ع) ظهر القرآن الذین ترل فیهم وبطنه الذین عملوا بمثل اعمالهم...

عیاشی باسناد خود از امام صادق علیه السلام نقل کرده است (عن ابن صدقه قال سألت ابا عبد الله علیه السلام) - عن الناسخ والمنسوخ والدهکم والمتشابه... قال: الناسخ الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد کان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه علی جاهله (معلوم میشود عالم به جهات مختلف قرآن مراد از متشابه را درک می کند و چه بسا متشابهات از آیات ترداو محکّمات از آیات محسوب شود) و ورد: المحکم ما يعمل به والمتشابه الذی یشبه بعضه بعضاً...» باز از وجه فرق بین (قرآن) و (فرقان) سؤال شده که امام جواب فرموده است.

ابطن» (۱) .

در معنای متشابه که در قرآن آیات منقسم به محکم و متشابه شده است از طرق خاصه و عامه روایاتی نقل شده است و نیز در اینکه مراد از متشابه چیست؟ مباحثی در کتب تفسیر در این زمینه مطرح شده است و نیز در اینکه کدام دسته از آیات قرآنی جزء متشابهات محسوب میشود و تکلیف در عمل بمتشابهات چیست بین محققان اختلاف است .

ما در این جا اول می پردازیم به معنای تفسیر و فرق آن با تأویل و بیان حقیقت تأویل، بعد مختصر پیرامون محکّمات و متشابهات بحث می نمایم .

بیان وجه فرق بین تفسیر و تأویل

برخی از مردم غیر وارد به اهمیت تفسیر، گمان کرده اند که علم تفسیر بعد از فرا گرفتن بعضی از اصول و قواعد، سهل ترین علوم است (۲) ولی حقیقت غیر از این است. ما نخست می پردازیم به تعاریفی که راجع به عام تفسیر شده است و بعد وارد در معنای تفسیر و تأویل می شویم. فنقول بعون الله تعالی

۱- برخی از محققان از علمای اصول فقه درمسأله: جواز و عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد بطون قرآنی را به برخی از لوازم معنای لفظ حمل نموده اند برخی از علمای سنت و جمعی از دانشمندان امامیه (کثر هم الله تعالی) بر طبق برخی از روایات بمعانی دیگر حمل کرده اند .

۲- چند قرن است که در حوزه های علمی تشیع تفسیر قرآن (کتابی که مأخذ علوم اسلامی است) بکلی متروک است و گاهی در گوشه و کنار، جسته جسته ایام تعطیلی مباحثه تفسیر دیده شده است ولی برای آن اصالت قائل نبوده اند و یا آنکه عملاً اینطور بوده است و بالاخره آن را جزء دروس فرعی تلقی نموده اند .

والإستعداد من ملكوته الأعلى .

قبل از شروع بحث باید به این نکته توجه نمود و انصاف داد که قرآن از آنجایی که کلام حق تعالی است (عز شأنه العزیز) و بین کلام و متکلم کمال سنخیت وجودی موجود است کسی حق دارد در این بحر بی پایان شناور شود و به تفسیر کلام حق پردازد که دارای روحی پاک و قلبی صاف و مبرا از کدورات معاصی و دور از مشتهیات نفسانی و آراسته به زیور تقوی باشد که «اتقوا الله يعلمکم الله» تا آنکه نتیجهٔ بین مفسر یا مؤول و متکلم بکلمات تامات قرآنی مناسب و سنخیت تحقق یابد و با روحیات و معنویات مستجن در عوالم ملکوتی آشنا شود و بر موز قرآنی به اندازهٔ انس او با حق و آشنایی او به وجههٔ کلمات تامات الهیه و حروف عالیات و کلمات شامخات بر موز کلمات الهیه واقف گردد و روی همین مراتب و درجات ادراک و شدت و ضعف همین آشنایی و انس و استحضر است که مراتب فهم و وجدان متصدیان معرفت حقایق متعدد و مختلف و قابل شدت و ضعف است (۱) .

۱- در مباحث این رساله و مقدمهٔ آن تحقیق شده است که قرآن باعتبار آنکه کلام الهی نازل از سماء اطلاق وجود است دارای مراتبی است که از جهتی بحسب تعدد مراتب علم و معلوم مرتبهٔ اعلای آن تعیین اول است که از آن به مابعد مطلع تعبیر نموده اند و مرتبهٔ اسفل و نازل آن همین سور و نقوش موجود است .

فهم همین سور و نقوش (کلمات تدوینی) در نهایت غموض است آنچه که ما اهل ظاهر (ساکنان در عالم ظلمت و محفوف به تبعات و لوازم مقام نفس) از قرآن درک می کنیم همین معانی ظاهر و نصوص مربوط به اخلاقیات و احکام فقهی و برخی از مسائل مربوط به ذات و صفات و افعال الهیه است .

تعاریفی که برای تفسیر نموده اند مبین آن چیزی است که در این جا ذکر نموده ایم و نیز بیان خواهیم نمود که بهرهٔ اهل ظاهر از مباحث موجود در قرآن از

از این جا هویدا و ظاهر می شود سروجوب رجوع باهل عصمت و طهارت (۱) در فهم حقایق قرآنی و لزوم وجود ولی مطلق در هر عصر و زمانی و مراد از عترت در کلام نبوی و روایات وارد از طرق عامه و خاصه؛ احادیث معروف به ثقلین «انی تارك فيكم الثقلين؛ كتاب الله وعترتي» اهل بیت و عترت در کلام معجز نظام نبوی به اهل عصمت (عترتی اهل بیته) تعبیر شده است.

* * *

مفسران بر طبق مذاق و مشرب خود تعاریفی برای علم تفسیر ذکر نموده اند. برخی گفته اند:

«التفسير علم يبحث فيه عن معاني كلام الله، من ناسخها و منسوخها و صريحها و مؤولها و محكمها و متشابهها...» و برخی در مقام تعریف این علم گفته اند: «التفسير علم يبحث فيه عن تبين معاني القرآن و ايضاح ما يراد من عباراته و الفاظه».

بنابراین دو تعریف قرآن دارای مجملات و مبهمات و مشتمل است بر معضلات که مفسر شارح مبهمات و حلال معضلات است و در مقام تفسیر آیات حدود محکم و متشابهات را معین نموده و موازین از برای معرفت آیات منسوخه و آیات ناسخه مقرر میدارد.

بنابراین دو تعریف «تفسیر» عبارتست از تشریح و تقریر معانی آیات

→

قبیل معرفت ذات حق و صفات و افعال و معرفت نشأت بعد از موت و مباحث مربوط به اخلاق و احکام و آداب اجتماعی و نیز مباحث اجتماعی چقدر است.

۱- و نیز عدم جواز تفسیر آیات قرآنی برای از رجوع بروایات دال بر منع تفسیر برای.

بیّنات قرآن و تبیین مقاصدها و مآربها و توضیح مبهمات و مجملاتها و بالجملة ایضاح ما یراد من الألفاظ والعبارات القرآنية .

بنا بر این تبدیل الفاظ قرآنی به الفاظ فارسی یا فرانسوی و یا انگلیسی ترجمه قرآن است آنهم ترجمه الفاظ نه تفسیر آیات و الفاظ و کلمات قرآنی بنا بر مذاق مفسرانی که تفسیر را بآن چه که ما نقل نمودیم تعریف نموده اند و حدود و مشخصات آن را بیان کرده اند باید معین نمایند که مراد از آیاتی که نفی ریب و شک از آیات نموده و قرآن را به القابی نظیر «ذلك الكتاب لا ريب فيه» یا «هدى، لا ريب فيه» و «هذا کتابنا ينطق بالحق» و «لدينا كتاب ينطق بالحق» و غیر اینها از الفاظ معرفی کرده اند چیست؟ اصولاً چنین کتابی محتاج به تفسیر و توضیح هست ؟

در این معنا شك نیست که در قرآن بطور وضوح آیات محکمه و متشابهه وجود دارد؛ دارای ناسخ و منسوخ است، الفاظ عموم در قرآن وجود دارند که از آنها مفاهیم خاصی اراده شده است .

اصولاً اخباری که از ائمه علیهم السلام در نهی از تفسیر به رای روایت شده است و نیز غور و خوض در این دریای بی کران را شأن راسخان در علم دانسته اند دلیل است بر اینکه قرآن بواسطه آنکه کلام حق است و هر کلامی ظهور و تجلی متکلم و مشهد بروز احکام قائل بدان کلمات می باشد فهم آن در نهایت غموض است .

بدون شك متکلم هر چه بمعانی (۱) و حقایق بیشتر احاطه داشته باشد

۱- جای شك نیست که قرآن دارای بطون و لبابی است که کثیری از حقایق مرتبط با آن بطون است ولی راه نیل به مراتب درجات وجودی قرآن که مرتبه اول آن عالم مثال است و مرتبه اعلاى آن مقام احدیت وجود ولی مدخل و معبر از برای نیل ←

کلام او تمام تر و از حیث وسعت مطالب و از جهت اشتغال بر دقایق و حقایق جامع تر و بالاخره کلام معجز نظام حق مطلق که جامع جمیع نشئات وجودی و محیط بر جمیع حقایق و معارف و مبدا افاضه جمیع علوم و معارف است باید از حیث احاطه بر دقایق و رموز معانی و حقایق مصداق کامل «لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» باشد بخصوص آنکه کلام متنزل از حضرت غیب وجود جهت هدایت خلائق نازل شود و مشتمل باشد بر علوم و معارفی که مدخلیت در تشکیل نظامی تام و تمام داشته و بل که نظامی اتم؛ ظل وجود نظام موجود در مرتبه علم عنایی حق بوده باشد.

بنابراین قرآن مجید و کلمات تدوینی حق باعتباری مشتمل است بر جمیع معارفی که مدخلیت در رسانیدن هر ممکنی بکمالات لائقه آن ممکن دارد و نتیجه باید قدر و قوت آن را که جمیع افراد بشر را به سعادت دنیا و آخرت برساند داشته باشد از قوانین مربوط به تنظیم اجتماع بشری و نیز قواعد مربوط به تکمیل نفوس و ارواح افراد انسان از علم بمبدأ و معاد و علم اخلاق و بالجمله علم آغازشناسی و انجام شناسی و بناء علیهذا علم به حق و ایمان بمبدأ وجود و ایمان بملاء که و عوالم غیب که در لسان حکما از آن بعلم به ماوراء الطبیعه تعبیر شده است در قرآن بنحو اعلی و اتم موجود است با

→

باین حقایق همین الفاظ بینات قرآنی است.

در مباحث بعدی به تحقیق در روایات وارد از طرق خاصه و عامه، مربوط به ظهر، و بطن، وحد، و مطلع کلام الهی بحث می نمائیم عجب آنکه برخی گفته اند، صحت این روایات مورد تردید است و گمان کرده اند این روایات را باطنیه نقل کرده اند در حالتی که جمیع مشایخ حدیث از عامه و خاصه آن را نقل نموده اند و صدور مضمون این روایات قطعی و مسلم است.

این خصوصیت که چون انبیاء خواص از امت خود را که اولیاء و عرفای ایشانند خواه باین اسم مسمی باشند یا نباشند بعین جمع واحدیت وجود دعوت مینمایند و آنها را با تعالیم الهی بحق اول میرسانند (که قرب بحق و بُعد از عالم ماده و طبیعت عبارت از آن است) فرق است بین علم بمبدء ودانایی بوجود حق و عوالم ملکوتی و نیل باین عوالم و بالاخره رسیدن بحق که مرتبه اعلای قرب است (۱).

* * *

در این مسأله نمیتوان شك نمود که قرآن کریم جلوه و ظهور و تجلی حق اول است و منشأ این کلام موجود بین «دفتین» حق تعالی که با اسم «المتکلم» متجلی است بصور اعیان و جواهر و کلام تدوینی یکی از مظاهر تجلیات حقست.

در این معنا نیز نمیتوان شك نمود که متکلم بکلمات قرآنیه حاوی جمیع کمالات و مشتمل بر جمیع فعلیات و مبدء جمیع علوم و معارف است و نیز مسلم است که همانطوری که حق اول مبدء جمیع وجودات و منشأ ظهور جمیع انوار است کلام الهی و جلوه احدی او نیز از این احکام (یعنی احکام مربوط به مبدء کلمات الهیه حق اول) بهره دارد و کلام بمعنای حقیقی و کتاب بمعنای عام مشتمل است بر جمیع مراتب و مراحل و مقامات کمالیه و متضمن است بر جمیع علوم و معارف و حقایق نازل از مقام احدی و مرتبه غیبی.

بنابر این کلام الهی مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به مقام احدیت

۱- دیدن حق بچشم دل و نهایت قرب و بالاخره وصول بحق حاصل نمیشود مگر آنکه انسان مؤمن و سالک بواسطه طی درجات عبودیت و عبور از منازل طبع و نفس و طی درجات و مراحل وحدت و رفع جهات مغایرت و وسایل بُعد و کشف سبحات جلال و جمال حقیقت حق را بدون وساطت صورت علمی شهود نماید.

وواحدیت و عالم ملکوت (عالم ملائکه مجرده و عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه) و عالم ناسوت (عالم طبع و جهان ماده که از آن به گیتی تعبیر شده است. و نیز مشتمل است بر جمیع احکام مربوط به قوس صعود عالم وجود که همه این احکام در وجود انسان باعتبار ترقی و تکامل از عالم ماده و استقرار در ارحام تا طی درجات عالم طبع و نفس و عقل و قلب و مقام سرخفی و اخفی که از آن به هفت شهر عشق تعبیر نموده اند (۱). در کتاب الهی بیان شده است از طرفی بدون شک در کلمات قرآنی محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و مجمل و مبین و مطلق و مقید و عام و خاص و... موجود است که مفسر کتاب تدوین باید باین احکام واقف و مطلع باشد تا بتواند قرآن را تفسیر نماید (۲).

۱- والیه اشار مولانا :

هفت شهر عشق را عطار گشت ما هنوز اندر خم يك كوچه ایم
وجود بحکم «انا لله وانا الیه راجعون» دارای نزول و صعود است که از نزول یعنی قوس نزولی تعبیر بمعراج تحلیل نموده است چه تنزل فرع بر آن است که شیء متنزل مرتب و منظم بدون حصول طفره مرتبه بمرتبه فعلیات خود را از دست میدهد تا بمرتبه اعلای نزول که ماده و هیولا باشد برسد. بعد از رسیدن باین درجه قوس صعود و معراج ترکیب شروع میشود مبدا این قوس صعود را عرفا بر طبق قرآن مقام استقرار در رحم میدانند و ماده و هیولا در این سیر فعلیت بر فعلیت می افزاید تا بمقام حیوانی رسیده و بعد از طی درجات حیوان وارد عالم تکلیف شود و بارشاد الهی تا مقام فناء فی الله نائل گردد حکم جمیع این مراتب در کتاب الهی موجود است.

۲- بنابراین تفسیر عبارت است از سیر در کلمات الهیه از آیهی بآیهی و از سورهی به سورهی دیگر تا حصول توفیق که از سیر در جمیع سور الهیه حاصل می شود.

باید دانست منافاتی بین وجود مبهمات و معضلات و محکمت و متشابهات و احکام و اتقان و عدم اجمال و ابهام نمی باشد کسانی که شرایط کلمات الهیه را واجدند کلیه آیات قرآنی در نزد آنها محکم و مبرا از ابهام و اجمال و تعقید است. کسانی که در عالم طبع واقع شده اند و بمقام قلب نرسیده اند و به رموز و حقایق قرآنی و اشارات الهیه پی نبرده اند و در تنگنای عالم طبع نفس به سور الهیه می نگرند بامشکلات متشابهات و مجملات و ابهام حاصل از عموم و خصوص و اطلاق و تقیید مواجه میشوند. این مطلب را مفصلاً در مباحث بعد در مقام بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل تقریر می نمایم.

* * *

از طرق عامه و خاصه وارد شده است که «ان القرآن تبیان کل شیء». فی الکافی «عن ابی عبدالله -ع- ان الله تعالى انزل فی القرآن تبیان کل شیء حتی والله ماترک الله شیئاً یحتاج الیه العباد حتی لا یتستیع عبد یقول: لو کان هذا انزل فی القرآن، الا وقد انزل الله فیه». عن عمرو بن قیس عن ابی جعفر (ع) قال سمعته یقول: ان الله تعالى لم یدع شیئاً یحتاج الیه الامة الا انزله فی کتابه و ینه لرسوله (ع) وجعل لكل شیء حدّاً وجعل علیه دلیلاً یدل علیه...»

وفی الکافی ایضاً «ما من امر یختلف فیه الإثنان الا وله اصل فی کتاب الله (۱) ولكن لا تبلغه عقول الرجال».

۱- در جمیع این روایات نکات و دقایق نهفته است که شرح آن در این جا موجب تطویل این مقدمه میشود. اما این که فرمود: عقول رجال باحکام مذکور ←

در برخی از روایات است که جمیع حقایق در قرآن و سنت نبی اکرم موجود است ناچار مراد از سنت، علوم و دایع مخصوص مقام ولایت کلیه است که اهل عصمت و طهارت بخصوص باب مدینه علم او، امیر مؤمنان سرسلسله کمل اولیاء (علیهم السلام) مصداق حقیقی آن می باشند .

* * *

از طرق عامه و خاصه نیز وارد شده است : قال رسول الله «ص»: نزل القرآن علی سبعة احرف کلاها کاف شاف» .

این روایت باین مضمون شاید متواتر باشد ولی در معنای آن اختلاف کرده اند . در روایت دیگر وارد شده است :

«... نزل القرآن علی سبعة احرف - امر و زجر و ترغیب و ترهیب و جدل و قصص...» در روایت دیگر وارد است : ... زجر، و امر و حلال و حرام و محکم و متشابه» (۱) .

از طرق خاصه و عامه نقل شده است :

→

نمی رسد مراد عقل غیر متنور بنور قلب است چون عقل جزیی یعنی عقل غیر مستکمل به انوار قلب و عقل غیر بالغ بمقام کشف متوقف در مقام تفسیر است و بین اهل تفسیر یعنی مردم محاط با حکام عالم نفس با اهل تأویل بالغان بمقامات کشف اختلاف است و این دو همیشه در مقام معارضه اند لذا متوقفان در مقام تفسیر بمنزله شخص نائم می باشند .

۱- این روایات از طرق عامه نقل شده است و در مقدمه تفسیر صافی و نیز در مقدمه تبیان شیخ اجل طوسی نقل شده است .

حمل بطون سبعة قرآنی بر مدلول این روایات درست نیست چون محکم و متشابه از بطون قرآن نمی باشند .

مانزل القرآن من آية الا ولها ظهر وبطن» حمل مدلول این روایت بر قصص (باخبار هلاک الاولین و باطنها عظة للآخرین) یا حمل بر این معنا که: (جميع اقسام القرآن لا یخلو من ستة: محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و خاص و عام، درست نیست کما نذکر معنی الحدیث .

* * *

در این مسأله شکی نیست که تمسک بقرآن و اخذ معارف از این کتابِ آسمانی واجب و تمسک بآن لازم و نصوص و ظواهر آن حجت و امر به تمسک به اخبار اهل عصمت در مقام تفسیر قرآن مربوط است به مبهمات و مجملات و متشابهات از آیات کریمه قرآنی و روایات ناظر به حجیت مدالیل کتاب و جواز یا وجوب اخذ آن متواتر است و نهی از تفسیر قرآن به رای منافات با حجیت آیات بینات قرآنی ندارد و ناظر است بمواردی که در کآن از عهدۀ اشخاص عادی خارج است و باید به راسخان در علم در فهم این قبیل از مطالب رجوع نمود و یا استمداد کرد. بر همین معنا محمول است روایاتی که از عامه و خاصه نقل شده است که (لا یجوز تفسیر القرآن الا بالاثار الصحیح و...)

اعتقاد باینکه جمیع آیات قرآن مشتمل است بر رموز که فقط اهل عصمت و طهارت بآن آگاهی دارند از سخایف اقوال است (یجب الاعراض عنها وترك التشاغل بها). این قول در سخافت و سستی و بی اساسی نظیر اعتقاد بوقوع تحریف در آیات قرآنی است (۱).

روایاتی که دلالت دارند بر عدم جواز تفسیر قرآن (بالرای) نظر دارند

۱- وقوع تحریف در قرآن مجید چه بحسب زیاده و چه نقیصه از اقوال باطله

است و در روایات منقول در این باب شواهد جعل بسیار است .

به اینکه نباید آیات قرآنی را حمل بر آراء و عقایدی نمود که از غیر قرآن حاصل شده است (۱) .

نقل و تحقیق

شیخ طائفة ناجیه شیعه عالم محقق و مجتهد بارع ابو جعفر محمد بن حسن طوسی «رضی الله عنه - وارضاه فی الأبرار» در مقدمه خود بر تفسیر - تبیان - فرموده است :

«والذی نقول فی ذلك : انه لا يجوز ان يكون فی کلام الله تعالی و کلام رسوله (ص) تناقض و تضاد. وقد قال الله تعالی «انا جعلناه قرآنا عربیا (سورة زخرف آیه ۳)» وقال: «بلسان عربی مبین». (س شعراء آیه ۱۹۵) وقال: «وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه». (سورة ابراهیم آیه ۴) وقال: «وفیه تبیان کل شیء» - س انعام آیه ۳۸ - وقال: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» .

۱- مثل حمل آیات قرآنی بر جبر و تفویض مثل آنکه قائلان به تنزیه و تشبیه (اشاعره و معتزله) هر یک از این طایفه در مقام بیان مرام و اثبات عقیده خود بر آیات قرآنی استدلال کرده اند و درست عقیده هر طایفه طرف نقیض معتقد طایفه دیگر قرار دارد در حالتی که در همین قرآن دلیل بر نفی تشبیه و تنزیه صرف موجود است و حق جمع بین این دوست که ما هو المصرح فی المأثورات الواردة عن الائمة المعصومین «علیهم السلام» بنابراین تفسیر برأی عبارتست از حمل آیات قرآنی بر عقایدی که برخی از غیر اهل تحقیق عقاید خود را از طریق صحیح اخذ نموده اند و با فکر ضعیف و عقل مشوب با وهم عقایدی غیر مطابق با واقع تحصیل نموده اند و آیات قرآنی را حمل بر معتقد فاسد خود نموده اند و مورد استدلال این جماعت اغلب متشابهات از آیات است .

فكيف يجوز ان يصفه بعربى مبين وانه بلسان قومه وانه بيان للناس ولا يفهم بظاهره شىء . وهل ذلك وصف له باللغز والمعنى الذى لا يفهم المراد به الا بعد تفسيره وبيانه؟ وذلك منزّه عن القرآن .

وقد مدح الله تعالى اقواماً على استخراج معانى القرآن فقال: «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» وقال فى قوم يذمهم حيث لا يتدبرون القرآن ولم يتفكروا معانيه: «افلا يتدبرون القرآن، ام على قلوبهم اقفالها .

وقال النبى -ص- : «انى مخلف فيكم الثقيلين: كتاب الله - وعترتى اهل بيتى» فبين ان الكتاب حجة، كما ان العترة حجة، وكيف يكون حجة ما لا يفهم به شىء . و روى عنه عليه السلام انه قال: «اذا جاءكم عنى حديث، فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق الكتاب الله فاقبلوه فما خالفه فاضربوا به عرض الحائط» (۱) .

شيخ طوسى -اعلى الله مقامه الشريف- مواردی را که در قرآن قابل

۱- از ائمه اهل بیت نیز روایاتی باین مضمون وارد شده است که هر روایتی مخالف کتاب باشد باید مورد اعراض واقع شود و این خود دلیل است بر حجیت ظواهر کتاب. بنابراین روایاتی که دلالت بر عدم حجیت ظواهر کتاب و یا عدم جواز رجوع بکتاب بدون وجود روایت در تفسیر آیات دارند باید مورد اعراض واقع شود .

اینکه برخی بعدم جواز رجوع بکتاب الله استدلال کرده باین که کلمات اوائل (یعنی اوائل از حکمای یونان) را درک نمی کند مگر اوحدى از مردم پس قرآن مجید که نازل از مقام ربوبی است قابل ادراك نمی باشد پس باید بدون اتکاء بوجود روایت وارد از معصوم (ع) در مقام تفسیر قرآن و بیان مراد حق تعالى رجوع بقرآن ننمود کلامی باطل است چون کلمات اوائل مشتمل است بر اصطلاحات و دقایق علم الهی که باید از راه تعلیم آن را آموخت و حال آنکه قرآن برای هدایت عموم مردم

ادراك نيست ويا بواسطه وجود مبهمات و متشابهات درك مراد واقعى و جدى از آيات مشكل ويا متعذراست شمرده است و جهت توفيق بين روايات وارد در مقام گفته است :

«والذى نقول به: ان معانى القرآن على اربعة اقسام .

احدها - ما خص الله تعالى بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه ، ولا تعطى معرفته، وذلك مثل قوله تعالى: «يسئلونك عن الساعة ايان مرساها. قل انما علمه عند ربى لا يجابها لوقتها الا هو» .

ومثل قوله تعالى: «ان الله عنده علم الساعة...» فتعطى معرفة ما اختص الله تعالى به خطأ» .

وثانيها - ما كان ظاهره مطابقاً لمعناه، فكل من عرف اللغة التى خوطب بها، عرف معناها، مثل قوله تعالى: ولا تقتلوا النفس التى حرم الله الا بالحق . ومثل قوله: قل هو الله احد، وغير ذلك .

وثالثها - ما كان هو مجمل لا ينبىء ظاهره عن المراد به مفصلاً ، مثل قوله تعالى : اقيموا الصلوة وآتوا الزكاة والله على الناس حج البيت... وآتوا حقه يوم حصاده وقوله: وفى اموالهم صدقة... وما اشبه ذلك. فان تفصيل اعداد الصلوة وعدد ركعاتها وتفصيل مناسك الحج و شروطه و مقادير النصاب فى الزكاة لا يمكن استخراجها الا ببيان النبى -ع- ووحى من جهة الله. فتكلف القول فى ذلك خطأ ممنوع منه، يمكن ان تكون الاخبار متناولة له. » .

→

نازل شده است اگرچه قرآن نیز مشتمل است بر دقایق علم الهی که اوائل هم بکنه آن حقایق پی نمی برند ولی این خاصیت کتاب مجید الهی است که فیض آن عام و خواص و عوام باندازه ظرفیت وجودی خود از آن بهره می برند .

مورد دیگری که شیخ طایفه ناجیه از مواردی که بدون رجوع به اهل عصمت و آشنایان بموارد نزول آیات و عالمان بر موز قرآنیه ممکن نیست معنا و جهت خاصی را اختیار نمود، موردی است که لفظ مشترك بین معانی متعدد باشد صرف لفظ بمورد یا معنای واحد احتیاج بدلیل دارد و اخبار مانع از رجوع بقرآن بدون تمسك بقول اهل عصمت شاید محمول بر این مورد باشد.

بنا بر تقسیم آیات قرآنی بر اقسام مذکور اخبار مانع را به بعضی از این اقسام حمل و آنرا رد نموده ایم. شیخ بعد از بیان مطالبی که نقل شد گوید: «ولا ینبغی لأحد أن ينظر فی تفسیر آیه لا ینبیء ظاهرها عن المراد (۱)

۱- در بین جماعت شیعه برخی گویند جائز نیست رجوع به قرآن بدون انکاء بقول اهل عصمت و طهارت.

این جماعت بطایفه اخباری معروف هستند و باید مورد منع آنها ظواهر کتاب الهی باشد چون نصوص قرآنی که بطور قطع دلالت بر معنای واحد دارد نباید مورد اختلاف واقع شود.

شیخ اعظم انصاری در کتاب رسائل در باب حجیت ظواهر کتاب و سنت اشاره به اختلاف علمای اخباری در حجیت نصوص قرآنی ننموده است چون مورد بحث حجیت مطلق ظواهر است از جمله کتاب مجید.

شیخ اعظم می بایست این مسأله را (حجیت نصوص) در جزء اول رساله (رساله حجیت قطع) عنوان می فرمودند. شاید چون قول بعدم حجیت نصوص از آیات قرآنی بسیار سست و بی اصل است و دلیل آن واهی و بی اساس شیخ متعرض آن نشده است. دیگر آنکه بنا بر حجیت ظواهر کتاب - کما هو الحق - اگر روایتی در مقام تفسیر قرآن دلالت نماید برخلاف ظاهر آیهی از آیات در این مقام ظاهر کتاب حجیت ندارد اما اگر روایتی به تفسیر باطن قرآن ناظر باشد ظاهر قرآن حجت است.

تفصيلاً، او یقلد احد من المفسرين ، الا ان يكون التأويل مجمعاً عليه، فيجب اتباعه لمكان الاجماع؛ لان من المفسرين من حمدت طرائقه، و مدحت مذاهبه، كابن عباس و قتادة والحسن ومجاهد و... ومنهم من ذمت مذاهبه، كابن صالح والسدي والكلبي وغيرهم. هذا في الطبقة الاولى و اما المتأخرون فكل واحد منهم من نصر مذهبه وتأول على ما يطابق اصله ولا يجوز لأحد ان يقلد احداً منهم، بل ينبغي ان يرجع الى الادلة الصحيحة؛ اما العقلية او الشرعية، من اجماع عليه او نقل متواتر به عن يجب اتباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد خاصة (۱) اذا كان مما طريقة العلم. ومتى كان التأويل يحتاج الى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد الا ما كان معلوماً بين اهل اللغة شائعاً

۱- ادله عقلیه ناظر بمباحث مربوط بعقاید که مسائل آن در قرآن مجید موجود است حجت است و اگر ظاهر آیهی از آیات قرآنیّه برخلاف حکم عقل دلالت نماید بابد آیه را تأویل نمود و حمل نمود بر مؤدای احکام عقلی خلافاً لما ذهب اليه طایفه من الاخباریین در مواردی که آیهی از آیات قرآنیّه بقول شیخ طایفه شیعه لا ینبىء ظاهرها عن المراد تفصيلاً باید متابعت از دلیل عقلی نمود و یا باجماع و اخبار متواتر تمسك جست در مقام بیان فهم آیات قرآنیّه .

بنابراین در مباحث مربوط به تفسیر آنچه که حجیت دارد دلائل عقلی و ادله نقلی متواتر و بالاخره دلیل مفید قطع است لذا اخبار آحاد در این موارد حجیت ندارد .

اگر آیه ناظر باحکام شرعیّه باشد مثل نماز و روزه و حج و امثال اینها و دارای اجمال نیز باشد مبین آن ناچار ادله نقلی خواهد بود از قول و تقریر معصوم و غیر اینها اگرچه محل اختلاف است که آیا جایز است تخصیص عمومات و تقييد مطلقات کتاب به اخبار آحاد یا آنکه باید مخصص و یا مقیّد خبر متواتر و دلیل قاطع باشد ؛

بینهم .

واما طریق الاحاد من الروایات الشارده، والالفاظ النادرة فانه لا یقطع بذلك ولا یجعل شاهداً علی کتاب الله وینبغی ان یتوقف فیه ویدکر ما یحتمله ولا یقطع علی المراد منه بعینه فانه متى قطع بالمراد کان مخطئاً .

بیان حجیت ظواهر کتاب

برخی از علمای شیعه موسوم به اخباریه قائلند به عدم حجیت ظواهر کتاب و شیخ طایفه -رضی الله عنه- همانطوری که بیان شد به ابطال این عقیده پرداخته اند و در مقدمه خود بر تفسیر تبیان فرموده اند :

« فکیف یجوز ان یصفه بعربی مبین وانه بلسان قومه وانه بیان للناس، ولا یفهم بظاهره شیء، وهل ذلك وصف له باللشغز والمعمی الذی لا یفهم المراد به الا بعد تفسیره وبیانه وذلك منزّه عن القرآن...»

علمای اخباری در مقام بیان و اثبات عقیده خود بوجوهی از ادله تمسک نموده اند که این ادله را محققان از علمای اصول بخصوص متأخران از اصولیون مثل فقیه بارع و مجتهد کامل آقاباقر بهبهانی -قدم و فقیه نامدار میرزا ابوالقاسم قمی و استاد بارع محقق صاحب فصول و برادر

→

اگرچه عمومات و مطلقات خود از ظواهر و بحسب دلالت ظنی می باشند . آنچه که مسلم است آنست که بطور مطلق در غیر احکام شرعی و یعنی احکامی که بفعل مکلف تعلق دارد آنچه که حجت است علم و قطع است در اصول عقاید ظواهر -اعم از ظواهر کتاب و سنت- حجیت ندارد حجت در این موارد دلیل عقلی است و یا نقلی مفید علم و یقین .

او رئیس الاصولیین و افضل المحققین شیخ محمد تقی طهرانی اصفهانی صاحب حاشیه بر معالم الاصول و جمعی دیگر از متأخران بطور مفصل نقل و این ادله را تزییف نموده اند .

محقق خراسانی صاحب کفایة الاصول دلائل آنها را خلاصه کرده است
بما افاده - قدم فی الکفایة بقوله :

«... وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفته باهله ومن خوطب به كما يشهد به (۱) ماورد في ردع ابي حنيفة وقتادة عن الفتوى به، او بدعوى انه لاجل احتواءه على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية لا تكاد يصل اليها ايدي افكار اولي الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل ؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على

۱- آنچه که در کتب مسطور است از اظهار دشمنی و عداوت و مخالفت ابوحنیفه نسبت به حضرت صادق (علیه السلام) در جمیع موارد، اصل ندارد ابوحنیفه نسبت بآن حضرت کاملاً خاضع و خاشع بود و کمال احترام را نسبت بآن حضرت قائل بود . داستان مسافرت او بمدینه و تشرف او به حضر حضرت صادق و گفتگوی او با آن حضرت منافات دارد با آنچه که در مقام قدح بر ابوحنیفه نقل شده است. ابوحنیفه در باطن از طرفداران اهل بیت عصمت و خاندان علوی و مشوق مردم به مخالفت با خلفای عصر بود و داستان معروف که گفته است: اگر اموال مردم تزدمن نبود در صف انقلابیون با حکومت جبار جنگ می کردم در کتب مسطور است. کتابی از ابوحنیفه در دست است که مقام و مرتبه علمی و افکار و عقاید او را معرفی می کند. نقل این معنی که ابوحنیفه می گفت: «من در نماز يك چشم خود را باز و چشم دیگر مرا می بندم که از این راه مخالفت خود را با جعفر بن محمد - امام صادق (ع) - اظهار نموده باشم چون او در مقام سجود یا چشمان خود را می بندد و یا باز نگه میدارد» از عجایب است .

علم ماكان وما يكون وحکم كل شيء او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لاقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله، او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتا الا انه صار منه عرضا للعلم الاجمالى بطر والتخصيص والتقيد والتجاوز فى غير واحد من ظواهره - كما هو الظاهر - او بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالراى لحمل الكلام الظاهر فى معنى على ارادة هذا المعنى...» (۱) .

ادله حجيت ظواهر، اختصاص به ظواهرى دارد كه مدلول آن مورد عمل واقع ميشود واستقرار طريقه عقلا درمقام اتباع وپيروي ازظواهر ، درموردى است كه عدم عمل به ظواهر موجب صحت احتجاج و سبب مذمت كسى كه ازظهور پيروي ننموده است مى باشد لذا درعقايد (اصول عقايد ، تاريخ و...) ظهور حجيت ندارد چون درعقايد و مواردى نظير آن علم مطلوب است و احتمال خلاف قابل الغاء نمى باشد .

بدون شك سيره عقلاء درمقام عمل بظواهر ازطرف شارع امضاء شده است وطريق خاص درمقام افهام مقاصد شارع اختراع نشده است .

بيان معنى محكم و متشابه

و تحقيق در وجوه فرق بين محكم و متشابه

در اين مسأله از چند جهت بايد بحث نمود. بدون شك محكم و متشابه دو صفت از صفات آيات قرآنيه اند و درابتداى نظر ميشود آيات قرآنيه

۱- رجوع شود بكتاب كفاية الاصول آخوند خراسانى جلد دوم، ط ف المطبعة

بمنزله جنس و محکم و متشابه فصل آن محسوب شوند.

یا آنکه محکم و متشابه از معقولات ثانیه محسوب شوند مانند مفهوم وجود و ماهیت و امکان و وجوب و نظائر این‌ها از معانی و مفاهیم معقوله. بحث دیگر آنست که آیا کلیه آیات قرآنی خالی از این قسم نیستند یا آنکه برخی از آیات محکم و برخی دیگر متشابه‌اند یعنی محکم و متشابه دوضدی هستند که دارای ثالث‌اند و یا آنکه آیات ضدان لثالث لهما می‌باشند.

بعضی از اهل تفسیر گفته‌اند ممکن است برخی از آیات نه از محکmat باشند و نه از متشابهات بنابراین، دو وصف محکم و متشابه منفصله حقیقی نیستند و آیاتی نظیر «تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ» را خارج از محکmat و متشابهات کتاب تدوینی حق دانسته‌اند.

بحث دیگر آنست که چون «محکم و متشابه» دارای معانی مختلفه هستند آیه شریفه قرآن «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ (۱)». فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما

۱- سوره آل عمران، آیه ۷- در تفسیر و بیان معنای آیاتی که لفظ محکم و متشابه باهم و آیاتی که لفظ محکم یا لفظ متشابه تنها در آنها ذکر شده است مطالبی بیان می‌نمائیم چون آیات قرآنی و محکmat و متشابهات نسبت به حال ناظران در آیات و یا کسانی که آیات الهیه در شأن آنان نازل شده است تفاوت دارد و قابل تغییر و تبدل است چه آنکه ممکن است برخی از آیات نسبت به شخص واحد از محکmat و برخی دیگر از متشابهات محسوب شوند و یا آنکه نسبت به برخی از مردم جمیع آیات کتاب حق محکم و نسبت به بعضی جمیع آیات متشابه باشد و یا آنکه آیات قرآنی نسبت به حال سلاک متبدل شوند مثلاً برخی در اوائل و یا اواسط سلوك بعضی از آیات نسبت بآنها متشابه و در نهایت سلوك علمی یا عملی یا هر دو همان متشابهات به محکmat

تشابه منه...» دلالت بر حصر حقیقی ندارد .

و این خود معلوم است که از این دو وصف محکم و متشابه موجود در آیه، و بالجمله از مفهوم آیه قضیه منفصله حقیقیه استفاده نمیشود و تقابل فی الجمله مستفاد است .

ما قبل از آنکه احکام محکّمات و متشابهات را بطور مفصل تقریر کنیم مباحثی را که در این مقدمه بیان آنها ضرورت دارد تحریر نموده سپس می‌پردازیم به بیان وجوه فرق بین تأویل و تفسیر و تحقیق در مباحث محکّمات و متشابهات .

نقل و تحقیق

شیخ طوسی «رضی الله تعالی عنه وارضاه فی الأبرار» در مقدمه خود بر کتاب (۱) تفسیر شریف - تبیان - فرموده‌اند :

→

مبدل شوند و هکذا .

و نیز بیان خواهیم نمود که چون لفظ کتاب و آیه برای معانی عامه وضع شده است و از باب تطبیق بین آیات کتاب تدوین و تکوین کتاب وجود نیز دارای محکّمات و متشابهات است و نیز ناظر در حقایق ممکن است همه کتاب وجود را محکم و یا برخی را محکم و برخی را متشابه بداند و یا آنکه تمام کتاب وجود مثل کتاب تدوینی در نظر برخی جزء متشابه محسوب شود «واما الذین فی قلوبهم زیغ... اشاره به رجال برخی از مردم است) .

۱- تفسیر تبیان ، چاپ نجف اشرف ، مطبعة علمیه منشورات مکتبة الامین ،

مقدمه .

«... واعلموا ان المعروف من مذهب اصحابنا والشایع من اخبارهم وروایاتهم ان القرآن نزل بحرف واحد، علی نبی واحد، غیر انهم اجمعوا علی جواز القراءة بما يتداوله القراء ان الانسان مخیر باى قراءة شاء قرأ، وكرهوا تجویز قراءة بعینها بل اجاروا القراءة بالمجاز الذى يجوز بین القرآن و لم یبلغوا بذلك حد التحريم والحظر. وروى المخالفون لناعن النبى (ص) انه قال: (نزل القرآن علی سبعة احرف كلها شاف كاف) وفى بعضها علی سبعة ابواب وكثرت فى ذلك رواياتهم ولا معنى للتشاغل بايرادها واختلفوا فى تأویل الخبر، فاختار قوم ان معناه علی سبعة معان: امر ونهى ووعد ووعد وجدل وقصص وامثال. وروى ابن مسعود عن النبى -ص- انه قال: نزل القرآن علی سبعة احرف: زجر وامر، وحلال وحرام ومحکم ومتشابه وامثال» .

وروى ابو قلامه عن النبى -ص- انه قال (نزل القرآن علی سبعة احرف. امر، وزجر، و ترغيب و ترهيب، و جدل، و قصص، و امثال) . و قال آخرون نزل القرآن علی سبعة احرف اى سبعة لغات مختلفة مما لا یفیر حکماً فى تحلیل و تحريم مثل -هلم- و يقال من معان مختلفة ومعانیها مؤتلفة. و كانوا مخیرین فى اول الإسلام فى ان یقرءوا بما شاءوا منها. ثم اجمعوا علی حدها، فصار ما اجمعوا علیه مانعاً مما اعرضوا عنه .

وقال آخرون نزل القرآن علی سبعة لغات من اللغات الفصیحة ، لان

→

برخی مدعی تواتر حدیث منقول از حضرت رسول (القرآن علی سبعة احرف) شده اند ولی حق باشیخ اعظم است چون شرایط تواتر در جمیع مراتب روات محفوظ نمیباشد .

شیخ با آن تبصری که در علوم دارد در این قسم مطالب اشتباه نمی کند و بجزاف سخن نمی گوید لذا در طی بحث فرموده اند این خبر چون از اخبار آحاد است (و در این قبیل از مسائل قطع و علم حجت است) لایجب العمل بها .

القبایل بعضها افصح من بعض وهو الذى اختاره الطبرى وقال بعضهم : هى سبعة اوجه من الالفات، متفرقة فى القرآن، لأنه لا يوجد حرف قرىء على سبعة اوجه . وقال بعضهم وجه الاختلاف فى القراءات سبعة .

اولها - اختلاف اعراب الكلمة او حركة بنائها فلا يزيلها عن صورتها فى الكتاب ولا يغير معناها نحو قوله: هؤلاء بناتى هى اطهر لكم بالرفع والنصب - و هل نجازى الا الكفور بالنصب والنون - وهل يجازى الا الكفور ؟ بالياء والرفع وبالبخل والبخل والبخل برفع الباء ونصبها و - ميسرة وميسرة - بنصب السين ورفعها

شيخ اعظم بعد از بيان ساير وجوه (وجه الاختلاف فى القراءة سبعة) گوید :

وهذا الخبر عندنا وان كان خبراً واحداً لا يجب العمل به فالوجه الاخير اصاح الوجوه على ما روى عنهم عليهم السلام - من جواز القراءات بما اختلف القراء فيه (١) .

واما القول الاول فهو على ما تضمنته - لان تأويل القرآن لا يخرج عن احد الاقسام السبعة (٢): اما امر - اونهى، او وعد، او وعيد، او خبر، او قصص،

١- مثل: الاختلاف فى الحركات بتغير فى المعنى فقط .

٣- الاختلاف فى الحروف بتغير المعنى لا الصورة

٤- الاختلاف فى الحروف بتغير الصورة لا المعنى

٥- الاختلاف فى الحروف بتغير الصورة والمعنى معاً

٦- الاختلاف فى التقديم والتأخير

٧- الاختلاف فى الزيادة والنقص

٢- تأويل قرآن بنا برقول تحقيق كه برگشت آن به بيان بطون و حقایق ملكوتی قرآن باشد ارتباط با جهات مذکور ندارد و حال مفسر نسبت به مؤول حال

او مثل. وهو الذى ذكره اصحابنا فى اقسام تفسير القرآن .

فاما -ماروى عن النبى- من انه قال : «مانزل من القرآن من آية الا ولها ظهر وبطن» وقد رواه ايضا اصحابنا عن الأئمة عليهم السلام- فانه يحتمل ذلك وجوهاً :

احدها - ما روى فى اخبارنا عن الصادقين (عليهما السلام) وحكى ذلك عن ابى عبيدة ان المراد بذلك القصص باخبار هلاك الاولين وباطنها عظة للآخرين.
والثانى - ما حكى عن ابن مسعود (١) انه قال : «ما من آية الا وقد عمل بها قوم ولها قوم يعملون بها» .

والثالث - معناها ان ظاهرها لفظها و باطنها تأويلها ذكره الطبرى واختاره البلخى .

→

شخص نائمرا دارد نسبت به شخص بيدار و هر مرتبه‌ی از مراتب و هر بطنی از بطون قرآن اختصاص به سالکی از سلاک الى الله دارد .

از طرق عامه وارد شده است : «اتزل القرآن على سبعة احرف، لكل حرف (الف) منها ظهر وبطن ولكل حرف حد، ولكل حد مطلع رجوع شود به - تاريخ القرآن- تأليف دانشمند معاصر دکتر عبدالصبور شاهين، المدرس لكلية دارالعلوم -القاهرة- ط مصر ١٩٦٦ م ص ٢٣٦. در روايتى وارد است: «ان القرآن تزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف مصدر ومطلع» .

اين روايت با روايات ديگر مربوط به بيان مراتب حقيقت قرآن از ظهر وبطن وحد ومطلع بهتر سازش دارد. چون در آن آمده است: لكل آية منها ظهر اما ولكل حرف ظهر. حرف را به چه بايد حمل نمود وهكذا .

١- اين عبارات را ملاجلال سيوطى بامختصر تغيير نقل کرده است (انك اذا بحثت عن باطنها) و (انه ما من آية الا عمل بها... ولها قوم سيعملون بها) ونيز از

←

والرابع - ما قاله الحسن البصري : « انك اذا فتشت عن باطنها وقستها على ظاهرها وقفت على معناها وجميع اقسام القرآن لا يخلو عن ستة : محكم ومتشابه، وناسخ، ومنسوخ، وخاص، وعام » .

فالمحكم ما ناباً لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه سواء كان اللفظ لغوياً او عرفياً ولا يحتاج الى ضروب من التأويل. وذلك نحو قوله: «لا يكلف الله نفساً الا وسعها» .

وقوله : «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله» .

وقوله : «قل هو الله احد» وقوله: «لم يلد ولم يولد» وقوله: «وما ربك بظلام للعبيد» وقوله «ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» ونظائر ذلك .

والمتشابه ما كان المراد به لا يعرف بظاهره بل يحتاج الى دليل وذلك ما كان محتملاً لامور كثيرة او امرين ولا يجوز ان يكون الجميع مراداً فانه من باب المتشابه. وانما سمي متشابهاً لاشتباه المراد منه ما ليس بمراد و ذلك نحو قوله: «يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله» وقوله : «السموات مطويات بيمينه» وقوله: «تجرى باعيننا» وقوله: «يضل من يشاء» وقوله: «فاصمهم واعمى ابصارهم وطبع على قلوبهم» ونظائر ذلك (۱) .

→

ابوعبيده نقل شده است : ان القصص التي قصها الله عن الامم الماضية و ما عاقبهم به ، ظاهرها الاخبار بهلاك الاولين وحديث حدث بها عن قوم، وباطنها وعظا الآخرين و تحذيرهم ان يفعلوا كفعلهم وفيحل بهم مثل ما حل بهم). **مناهل العرفان** تأليف محمد عبدالعظيم الزرقاني ۱۳۷۲ هـ ق ص ۵۴۸ .

۱- محكم ومتشابه دارای معانی متعدد ومتکثر است که ما بیان خواهیم نمود و مواردی که اهل تفسیر برای متشابه ذکر کرده اند یکی آیات صفات الهیه است

←

یعنی آیاتی که متضمن الفاظ مشتمل بر اوصاف حق تعالی است و برخی در این باب یعنی نگارنده جهت تحریر و توضیح و تحقیق در این قسمت از مطالبی که از مقدمه شیخ اعظم بر تبیان نقل شد به بیان چند مطلب بطور مختصر می پردازم از جمله بیان معنای تواتر قراءات چون برخی یکی از معانی (انزل القرآن علی سبعة احرف) را اشاره به این معنی (یعنی احرف را بمعنای قرائت گرفته اند) دانسته اند و گویارای (۱) از امام صادق -ع- حرف را بمعنای قراءات منقول از قراء گرفته و حضرت فرموده اند: قرآن (نزل بحرف واحد من عند الواحد) بنابراین روایت نفی نمی کند روایت (سبعة احرف) را .

و دیگر به بیان مطلب بسیار با اهمیت که مسأله محکمت و متشابهات باشد پرداخته و بعد از تحقیق در این مسأله موارد مشکلات رساله را تقریر می نمایم چون آنچه که بیان میشود مرتبط است به بیان مطالب موجود در رساله (متشابهات القرآن) .

* * *

→ آیات صفات و کیفیت تشابه آن کتاب و رساله مخصوص تألیف کرده اند .
قسم دیگر از اقسام متشابه اوائل - فواتح - سور قرآنی است برخی گفته اند: و فیها ایضاً من الاسرار التي لا يعلمها الا الله. و روایاتی نیز در این باب ذکر کرده اند که ما به نقل آنها خواهیم پرداخت .

در موارد متعدد اهل حدیث از قدما و متأخرین و برخی از معاصرین (لکل آیه ظهر و لکل حرف حد و لکل حد مطلع) نقل نموده اند .

۱- در مباحث بعد این مبحث را مفصل نقل می نمایم. حدیث منقول از طرق عامه شاید متواتر باشد بنابراین آنچه علمای خاصه نقل نموده اند ممکن است این حدیث را نفی نماید .

محققان از علمای اصول فقه (۱) از طایفه ناجیه شیعه اثناعشریه (کثرهم الله تعالی) این مسأله را در کتب خود ذکر کرده اند محقق خراسانی در کفایة الاصول گوید :

«ثم ان التحقيق ان الاختلاف فى القراءة بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف يوجب الاختلاف بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ماهو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها و ان نسب الى المشهور تواترها، لكنه مما لا اصل له وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل فى تعارض الامارات هو سقوطها عن

۱- علمای شیعه در مباحث اصولیه تحقیقات غالیه بی نموده اند بخصوص متأخران از علمای شیعه از عصر استادالکل محقق خوانساری صاحب مشارق الشموس در شرح دروس شهید در فقه و مؤلف حواشی بر شفای شیخ رئیس و تعلیقات بر حکمت العین و اشارات و تجرید و محقق سبزواری ملا محمد باقر محشی شفا در حکمت الهی و مؤلف کفایه و ذخیره و فاضل تونی و غیر اینها از علمای دوران صفویه .

در عصر آقا باقر بهبهانی علم اصول ترقی شایانی نمود و تلامیذ او این علم را ترقی دادند . صاحب فصول و صاحب قوانین و رئیس الاصولیین شیخ محمد تقی اصفهانی و عالم نحریر شریف العلمای مازندرانی و تلامیذ او از جمله شیخ اعظم انصاری و اصحاب حوزه بزرگ او و تلامیذ اصحاب حوزه او عالی ترین تحقیقات در این زمینه بسملا آورده اند بنحوی که اصول فقه مؤلف علمای عامه در این عصر در مقایسه با تحقیقات شیعه خیلی ابتدایی و سطحی است و ابدأ نمودی ندارد و همچنین فقه عامه منشأ این همه تحقیقات را باید در افکار علمای ایرانی جستجو نمود. متأخران از فقهای ایرانی آثار بسیار گرانها در علم فقه و اصول فقه از خود باقی گذاشته اند .

الحجبة فی خصوص الہودی بناءً علی اعتبارها من باب الطريقة، والتخیر بینها علی السبب مع عدم دلیل علی الترجیح فی غیر الروایات من سائر الامارات فلا بد من الرجوع (ح) الی الاصل او العموم حسب اختلاف المقامات از آنچه کہ خاصه از امام نقل کرده اند (نزل القرآن بحرف واحد من عند الواحد) یا (ان القرآن واحد نزل من عند واحد) فهمیده میشود کہ در مقام اختلاف دو قراءت مثل (ملك) و (مالك) یکی از این دو کلام الهی است و از آنجایی کہ هر دو قراءت حجت است از باب آنکہ امام فرموده است :

«اقرأ كما يقرأ الناس» در نماز واحد شاید ممکن است (ملك) و (مالك)

هر دو قراءت شود ولی در مواردی مورد اشکال واقع میشود .

در این مسأله اموری باید مورد تحقیق ودقت قرار گیرد یکی مسأله تواتر قراءت بالحری اولاً ان نتکلم فی اصل مسأله تواتر القراءات بعد وارد شویم در حکم دو قراءت مختلف بنا بر قول به تواتر وعدم ثبوت تواتر مسأله از جهت حکم فرق می کند .

شهید ثانی در کتاب (روض الجنان) و محقق ثانی در (جامع المقاصد) بعد از اعتقاد به تواتر اصل قرآن (فی الجملة) مدعی قیام اجماع شده اند بر تواتر قراءات منقول از قراء سبع (نافع، ابو عمرو، کسائی، حمزه، ابن عامر، عاصم وابن کثیر) .

از علامه در کتاب (تذکره) و صدوق و سید مرتضی و شهید اول در کتاب (ذکری) و شیخ طبرسی - قدس الله اسرارهم - نیز تواتر قراءات نقل شده است. برخی از فقها قراءات منقول از خلف و ابو جعفر و یعقوب را نیز متواتر دانسته اند .

سید علی بن طاووس در کتاب (سعد السعود) و رضی - نجم الاثمه - تواتر قراءات را نفی کرده اند .

چندمسئله دیگر نیز باید مورد بحث واقع شود یکی آنکه محل نزاع در تواتر قراءات: ما اذا كانت جوهرية (که در صورت اختلاف قراءت معنا نیز تغییر می یابد) ظاهر کلام اکثر مشایخ فن (اعلی الله مقامهم) مورد اختلاف اختصاص دارد باختلاف ذاتی و جوهری اگر چه بعقیده بعضی از اعلام مورد نزاع اعم است از موارد اختلاف جوهری و عدم آن. اما اعتبار اختلاف معنا در محل نزاع از کلمات اهل فن استفاده نمیشود بل که ظاهراً تعمیم قائل شده اند.

بحث دیگر آنست که مقصود و غرض از تواتر قراءات تواتر آن از مشایخ قراءت است و یا تواتر آن از حضرت رسول (ص) و نتیجه تواتر آن از مصدر وحی (جبرئیل) یا حضرت رب الارباب که جبرئیل یک مرتبه نازل شد و مایک قراءت نمود و دفعه دیگر (مالک) و یا فرمود: ملک مالک یوم الدین.

برخی از برای اثبات تواتر قراءات (۱) گفته اند: «ان بعض المتأخرين من

۱- جمعی از قائلان به تواتر قراءات تصریح کرده اند که مراد از تواتر قراءات این نیست که آنچه از قراءات نقل شده است دارای تواتر است بل که مقصود آنست که تواتر انحصار دارد در آنچه که از این قراءات نقل شده است چون برخی از قراءات قراء سبعة شاذ است تا چه رسد به سایر قراء.

«والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض مالم يترتب بعضها على بعض بحسب العربية فيجب مراعاته نحو: (فتلقى آدم من ربه كلمات) فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواتراً بأن يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى، ونحوه في الفساد (وكفلها زكريا) بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي

←

القراء افرد کتاباً فی اسماء الرجال الذین تقاوها فی کل طبقة وهم یزیدون عما
يعتبر فی التواتر فیجزوا القراءة بها...»

جماعت کثیری از عامه نیز معتقد به تواتر قراءات می باشند و در مقابل
کثیری از اهل تحقیق نفی تواتر نموده اند ولی انصاف آنست که قطعاً حصول
تواتر قراءات قاریان هفتگانه مستبعد است تا چه رسد به قراءات منقول از
دیگر قاریان: (ابوجعفر و یعقوب و خلف) و غیر اینها از حضرت رسول (ص)
برخی از متأخران علاوه بر اجماع به تواتر قراءات به روایت منقول از طرق
متعدد (انزل القرآن علی سبعة احرف) استدلال کرده اند این روایت اگر چه
مشهور بل که به ادعای برخی از علمای عامه متواتر است ولی دلالت بر مدعای
مستدلان ندارد چون همانطوری که ذکر شد حدود چهل معنا برای آن ذکر
کرده اند (۱) .

→

فی النشر عن اکثر القراء جواز ذلك أيضاً واما اتباع قراءة الواحد من العشرة فی جمیع
السور فغیر واجب قطعاً بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامین
على قلب سيد المرسلین تخفیفاً للأمة وتهویناً علی اهل هذه الملة و انحصار القراءة فی
ما ذکر امر حادث غیر معروف فی الزمن السابق بل کثیر من الفضلاء انکر ذلك خوفاً
من التباس الامر...

۱- تواتر حدیث مشهور بین عامه (ان القرآن نزل علی سبعة احرف) مسلم
نبست چون شرایط تواتر، در ناقلان و راویان از حضرت ختمی مرتبت مسلم است ولی
در طبقات بعد از صحابه ادعای تواتر اصل و اساس ندارد لذا شیخ اعظم ابوجعفر
طوسی صاحب تفسیر تبیان آنرا، جزء اخبار آحاد دانست و خبر واحد در این قبیل از
مسائل حجیت ندارد .

محمد عبدالعظیم الزرقانی در مناهل العرفان (ط ثلثة ۱۳۷۲ هـ ق ص ۱۳۲)

ابن اثیر درنهایه بعد از نقل حدیث گوید: «اراد بالحرف اللغة یعنی علی سبع لفات العرب ای انها متفرقة فی القرآن...» .

مراد ابن اثیر در نهاییه آنست که بعضی از قرآن به لغت قریش و برخی به لغت هذیل و هوازن و بعضی از آن بلغات یمن و سایر لغات است چون مسلم معنای روایت این نیست که در هر حرف از حروف قرآنی هفت وجه تحقق دارد .

در روایات خاصه (مأثور از اهل بیت و عترت) در این باب دو روایت متعارض نقل شده است یکی آنکه قرآن به حرف واحد نازل شده است. شیخ کلینی -ره- از فضیل بن یسار نقل کرده است که «قلت لابی عبدالله (ع) ان الناس (یعنی عامه) يقولون: ان القرآن نزل علی سبعة احرف. فقال عایه السلام: كذبوا ان القرآن نزل علی حرف واحد من عند الواحد» .

یکی از اعلام (۱) و اکابر عصر ما بر طبق این روایت گفته اند: «ان نزول القرآن علی سبعة احرف لا يرجع الی معنی صحیح، فلا بد من طرح الروایات الدالة علیه، ولا سيما بعد ان دلت احادیث الصادقین علی تکذیبها، وان القرآن نزل علی حرف واحد، وان الاختلاف قد جاء من قبل الرواة» .

→

گفته است :

«وكان هذه المجموعا لتی يؤمن تواطؤها علی الكذب هی التی جعلت الامام ابا عبيد ابن السلام يقول بتواتر هذا الحديث لكنّه خبير بان من شروط التواتر، توافر جمع يؤمن تواطؤهم علی الكذب فی كل طبقة من طبقات الرواية وهذا الشرط اذا كان موفوراً هنا فی طبقة الصحابة كما رأيت، فليس بموفق لدينا فی الطبقات المتأخرة...»

۱- وهو الاستاذ البارع الكامل سيد الاساطين ورئيس الملة والدين سيد ابو القاسم

خویی -دام ظلّه- البیان فی تفسیر القرآن ط نجف ۱۳۸۵ ص ۲۱۱ .

صحيحه زرارة عن ابي جعفر قال: «ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيىء من قبل الرواة» .

در خصال از حضرت صادق نقل شده است که حضرت در جواب سائل که بآن حضرت عرض کرد: ان الاحادیث یختلف عنکم . فرموده است: ان القرآن نزل علی سبعة احرف وادنى مالإمام ان یفتی علی سبعة (۱) وجوه». برخی بین این روایات جمع کرده اند و روایت اخیر را حمل بر بطون

۱- این روایت را برخی حمل بر بطون سبعة قرآنی که از طرق خاصه و عامه نقل شده است نموده اند ولی مشکل کار در این امر است که اختلاف احادیث بحسب مضمون آیا مستند است به بطون قرآنی؟ این نیز مسلم است که امام در مقام بیان احکام حکم واقعی را بیان می کند و مأخذ علم او در احکام فروغاً و اصولاً مأخذ علم نبی (ص) است در مقام بیان احکام و معارف جهت ارشاد امت و اصحاب خود باطلاق و عموم و ظواهر استدلال و استشهاد مینمودند ولی خود در مقام استفاده احکام از باطن بظاهر رجوع یاسیر مینمودند چون باطن امام و مرتبه و مقام سر وجود او (ام الکتاب) است که همه حقایق و معارف در آن مقام بوجود جمعی موجود است و امام در مقام تفصیل و مرتبه و مقام وجود فرقی معانی را در قالب الفاظ اظهار مینمودند. بعبارت دیگر و مشرب آخر مقام و مرتبه امام بحسب باطن ولایت همان ام الکتاب و کتاب مبین است که جامع جمیع حقایق و باعتبار اصل ذات باطن امام و حقیقت قرآن یک چیز است و چون باطن او ام الکتاب است بهمه چیز عالم است و مقام ظاهر امام مرتبه تفصیل آن حقایق است لذا اهل عرفان حقیقت محمدیه را مبدء ظهور و تفصیل علوم حقیقیه دانسته اند و اهل عصمت و طهارت و عترة طاهرین باعتبار باطن ولایت با آن حضرت متحدند و احادیث راجع به تقدم خلقت آنحضرت بحسب وجود نوری ملکوتی (اول ما خلق الله نوری) باین اصل ناظر است و حقیقت محمدیه با ارواح طاهره اوصیاء او متحد است که (انا و علی من نور واحد) و (انا و علی من شجر واحد و الناس من اشجار شتی).

سبعة قرآنيه نموده‌اند (۱) . برخی گفته‌اند: این جمع با روایت عیسی بن عبدالله هاشمی (در کتاب خصال) «قال رسول الله (ص) اتانی آت من الله فقال ان الله یأمرک ان تقرأ القرآن علی حرف واحد، فقلت یارب وسع علی امتی فقال ان الله یأمرک ان تقرأ القرآن علی سبعة احرف» منافات دارد .

ولی این روایت علاوه بر ضعف سند نظیر روایات منقول از طرق عامه مبهم و معنای محصلی از آن استفاده نمیشود .

* * *

دکتر عبدالصبور شاهین در کتاب تاریخ قرآن از اینکه علامه محقق آقای سید ابوالقاسم خویی - دامت برکاته - فرموده‌اند : «ولا قيمة للروایات اذا كانت مخالفة لما یصح عنهم (ای عن اهل البيت) ولهذا لا یهمنا ان نتکلم عن اسانید هذه الروایات، و هذا اول شیء تسقط به الروایة عن الاعتبار والحجة» خیالی ناراحت شده و گفته‌است: «معاذ الله ان یقال هذا بحق اصحاب القرآن فهم من هم ورعاً وضبطاً فی الروایة والاداء...» .

این دانشمند معاصر از وجود آنهمه روایات وارد از طرق عامه در شأن اهل بیت و عترت و ارجاع حضرت رسول امت خود را باهل عصمت و طهارت که اول آن بزرگواران باب مدینه علم آنحضرت علی علیه السلام است غفلت کرده‌است بر طبق آن روایات اگر همه اصحاب قرآن در یک طرف و علی علیه السلام در طرفی قرار گیرد حق با علی علیه السلام است که عامه بطرق متعدد نقل کرده‌اند. «الحق مع علی و علی مع الحق...» اما در این مسأله که

۱- در روایت عامه نیز نقل شده‌است: «ان القرآن تزل علی سبعة احرف ، لكل آية منها ظهر و بطن و لكل حرف مصدر و مطلع» و نیز همانطوری که ذکر شد عامه و خاصه نقل کرده‌اند: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن»

(نزل القرآن علی سبعة احرف) چون در روایات وارد از طرق خاصه نیز باین مضمون روایت وارد شده است و علاوه بر این روایات داله بر نزول قرآن بر حرف واحد جزء اخبار آحاد بشمار میروند بیان آقای خویی در این باب تمام نیست و قابل منع است چون در این قسم مسائل خبر واحد حجیت ندارد اما این مسأله که مرجع دینی (۱) بعد از حضرت رسول -ص- اهل بیت عصمت و طهارت می باشند جای شك و شبهه نیست و این نیز مسلم است که نزول قرآن بر هفت حرف بنابر آنچه که از روایات وارد از طرق عامه استفاده میشود قابل حمل بر معنای معقول و متصور نمی باشد ما ذکر کردیم که این روایات نیز تواتر ندارند یعنی صدور آنها از حضرت رسول قطعی نیست و از همان اوائل تدوین کتب تفسیر و حدیث در اسلام هر کس در بیان معنای این روایات و مدلول و دلالت آنها رای مخصوصی را اختیار نموده است بنحوی که برخی از اعلام بیش از چهل قول در این مسأله نقل کرده اند .

* * *

بنا بر آنچه که محققان از علمای اصول بخصوص متأخران آنها (شیخ اعظم انصاری، محقق خراسانی و دیگران) بیان کرده اند اجماع منعقد است بر جواز قرائت بقراءات مختلفه اگر چه ما قائل بتواتر همه این قراءات نشویم .

برخی از محققان مثل شهید ثانی معتقدند که این مسأله مبتنی است بر ثبوت تواتر یعنی هر قرائتی که متواتر است قرائت بآن جائز می باشد

۱- حدیث ثقلین منقول از طرق عامه بر این مدعا دلالت تام دارد و نیز روایاتی که دلالت دارند بر لزوم رجوع امت اسلام به سرسلسله اولیاء صاحب مقام ولایت کلیه الهیه شاه مردان امیر المؤمنین «علیه وآله السلام» .

اعتقاد و قطع به تواتر جمیع قراءات باین معنا که آنچه قراء سبعة یا عشره قرائت نموده‌اند مسلماً از پیغمبر و از خداوند صادر یا نازل باشد امری مشکل است اما مسأله تجویز اهل عصمت و طهارت و جواز قرائت قرآن که یقرء الناس برخی از جمله صاحب قوانین در کتاب قوانین گفته است: (۱)

۱- بنا بر آنچه متأخران از علمای شیعه و محققان از فقها و اصولیین خلافاً للمشهور (و منهم الشيخ الاعظم الانصاری و تلامیذه و المحقق الخراسانی) فرموده‌اند تواتر قراءات مسلم نیست آنچه که ثابت و محقق است همان جواز قراءات است بآنچه که نقل شده است از قراءات مختلفه و ملازمه بین تواتر قراءات و جواز قراءات محقق نیست .

همانطوری که نقل شد جمعی تصریح نموده‌اند باینکه: اختلاف در قراءات اگر سبب اختلاف در ظهور آیه شود مثل (یطهرن) بتشدید و تخفیف مانع می‌شود از تمسك بدو قراءات (مثلاً) از آنجایی که تواتر قراءات مسلم نیست نمی‌شود ملتزم شد که هر يك از قراءات سبعة نازل از حق تعالی است بقلب حضرت ختمی مرتبت و در صورت وجود اختلاف در ظهور عمل یکی از قراءات (چون آنچه که واقعاً کلام حق تعالی است محرز و مسلم نمی‌باشد) عمل بچیزی است یعنی قراءت چیزی است که ما علم بقرآن بودن آن نداریم .

و در صورتی که اختلاف بین دو قراءات موجب اختلاف در ظهور آیه نشود در این صورت عمل بآن جایز است چون حجیت ظواهر مسلم شد و فرض آنست که علم بقرآن بودن آن حاصل است. بنا بر جواز استدلال بقراءات باعتبار آنکه قراءات است در صورت تعارض بین دو قراءات احکام خبر واحد در این مقام جاری است (کما مذهب الیه بعض العامة و قالوا انها كأخبار الآحاد . آیا اثبات کتاب مثل سنت بخبر واحد ممکن است؟) یا آنکه در صورت تعارض قراءات رجوع بمرجحات سندیه بی وجه است و احکام مربوط به دو خبر متعارض که در صورت رجحان یکی از دو سند بدلیل

«فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرء الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ووقوع الزيادة والنقصان فيه والإذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط» .

بحث و تحقیق

یکی از مباحثی که بنا شد بمناسبت رساله متشابهات القرآن و پیرامون توضیح کلمات شیخ طوسی در آن بحث کامل شود ، مسأله متشابهات در

→

راجع اخذ شود و در صورت تعارض هر دو ساقط شوند یا آنکه احکام راجع به اخبار متعارضه شامل قراءات متعارض نمیشود و المرجع فی القراءتين المتعارضتين تساقط است و رجوع بدلیل دیگر یا رجوع باصل بناءً علی الطریقیة فی حجية الامارات و اما بنا بر سببیت و موضوعیت اصل تخییر است كما صرح به صاحب الكفاية (ط ع نجف ۱۳۷۲ هـ ق ص ۹۱، ۹۲) .

برخی گویند : چون قراءت کننده (که قراءت آن بما رسیده است) بمنزله راوی قرآن است آیا در صورت اختلاف دو قراءت که مدلول این دو متعارض باشند قاعده تعارض بین دو روایت در این مقام جاری است یا نه ؟

قراءات منقول از قراء از دو حال خارج نیست و دو صورت در آن مفروض است: یکی آنکه این قراءات توسط قراء نظیر منقول باخبار آحاد بما رسیده است نظیر سایر اخبار آحادی که دارای معانی و مفهوم واحد و یا دارای مفاهیم مختلفند و یا آنکه قراءات مختلف ناشی از اجتهاد شخصی قراء است و این دو احتمال مانع از آنست که ما این قراءات را بمنزله روایات منقوله فرض نمائیم روی این میزان مشکل است که در احکام شرعی بآنها استدلال کنیم .

قرآن وحديث است «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات و آخر متشابهات» (۱) .

ابن حبيب نیشابوری (بنا به نقل ملاجلال سیوطی) در این مسأله سه قول نقل کرده است یکی آنکه جمیع آیات قرآنیّه محکم است «کتاب احکمت آیاته ثم فصلت» .

قول دیگر آنکه جمیع آیات قرآنیّه متشابه است «کتاباً متشابهاً مثانی...» قول سوم آنستکه بعضی از آیات قرآنیّه محکم و بعضی متشابه است (۲) حق آنستکه بین این قول اخیر که بطور قضیه مهمله از آیه استفاده میشود منافات با دو آیه مورد استدلال قائلان به محکم بودن جمیع آیات و تشابه جمیع آیات نمی باشد چون مراد از آیه - کتاب احکمت آیاته... - اتقان وعدم تطرق نقص و اختلاف در آیات قرآنیّه و مستفاد از آیه - کتاباً متشابهاً... - تشابه آیات نسبت به یکدیگر است از حیث اتقان و احکام و اعجاز و اشتغال بر حقایق و معارف و اشتغال جمیع آیات بر بطن و مطالع و حد و هكذا...

۱- کتاب الإتيان في علوم القرآن، الجزء الثاني ط بولاق ۱۳۰۶ هـ ق ص ۱ .

۲، ۳، ۴، ۵ .

۲- ما در مباحث قبل بیان کردیم که ممکن است برخی از آیات نه محکم باشد و نه متشابه . برخی گفته اند: الآية لا تدل على الحصر... اذ ليس فيها شيء من طرقه .

شیخ در مقدمه تبیان گوید : وصفه بانه محکم کله، المراد به انه بحيث لا يتطرق عليه الفساد والتناقض والاختلاف والتباين والتعارض... و وصفه بانه متشابه انه يشبه بعضه بعضاً في باب الاحكام الذي اشرنا... و وصفه بان بعضه محکم و بعضه متشابه ما اشرنا اليه من ان بعضه ما يفهم المراد بظاھرہ فیسمی محکماً، و بعضه ما يشبه المراد منه بغيره وان كان على المراد والحق منه دليل فلا تناقض في ذلك بحال... .

بیان وجوه فرق بین محکم و متشابه

کلمات قدما در تعیین مراد از محکم و متشابه مختلف است بعضی از ناظران در علوم قرآن گفته‌اند: «المحکم ماعرف المراد منه اما بالظهور واما بالتأویل و المتشابه ما استأثر الله بعلمه کقیام الساعة و خروج الدجال و الحروف المقطعة فی اوائل السور».

برخی گفته‌اند: «المحکم ما وضح معناه و المتشابه نقيضه» .

بعضی دیگر گفته‌اند: «المحکم ما لا یحتمل من التأویل الا وجهاً واحداً، و المتشابه ما یحتمل اوجهاً...»

و نیز جمعی گفته‌اند: «المحکم ما کان معقول المعنی و المتشابه بخلافه کاعداد الصلوة و اختصاص الصیام برمضان دون شعبان» (۱) .
و قيل: المحکم ما استقل بنفسه و المتشابه ما لا یستقل بنفسه الا بردّه
الی غیره .

بعضی دیگر از اهل تفسیر و حدیث گفته‌اند: المحکم ما لم یتکرر الفاظه و مقابله المتشابه . کما اینکه برخی دیگر گفته‌اند: المحکم الفرائض (۲) و الوعد

۱- فی الإتيان قاله الماوردی . (جزء دوم، ص ۲، ۳، ۴) .

۲- اغلب تعاریف وارده در این قبیل از موارد، جامع و مانع نیست و روی جهات و اعتبارات قابل اختلاف است و اکثر این تعاریف بیکدیگر بر می گردد مثلاً الفاظ و کلمات حاکی از اوامر و نواهی و بطور کلی احکام مربوط بعبادات و معاملات و کلیه الفاظ مستعمل در محاورات عرفی که شارع نیز بر همان طریق مشی نموده است محکم و غیر متشابهند و تأویل در ظواهر کتاب و سنت با ظواهر مربوط به احکام شرعیه و بعبارت واضحتر در فروع احکام تأویل مطلقاً جائز نیست .

والوعید والمتشابه القصص والأمثال. وقيل: المحكم ما تأويله وتنزيله والمتشابه مقابله اخرج ابن ابي حاتم من طريق علي بن ابي طلحة عن ابن عباس قال: المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به والمتشابهات منسوخة ومقدمة ومقدمة ومؤخرة وامثاله واقسامه وما يؤمن ولا يعمل به».

از مجاهد نقل شده است: «المحكمات ما فيه الحلال والحرام وما سوى ذلك منه متشابه يصدق بعضه بعضاً...»

* * *

در برخی از کتب تفاسیر این بحث مطرح شده است که آیا علم به متشابهات ممکن الحصول است یا آنکه فقط حق تعالی (۱) بآن علم دارد منشأ

→

باطنیه از آنجهت در ورطه گمراهی و هلاک واضح قرار گرفته اند که در فروع تأویل نمایند و تأویل در فروع احکام اکثر احکام الهیه را بطور کلی بی اثر نماید. ۱- محققان از علمای شیعه و اهل تحصیل از عرفا و متألّهان معتقدند که علم بمتشابهات ممکن الحصول است و راسخان در علم (اهل عصمت و طهارت) به متشابهات عالمند و حق آنست که محکم و متشابه از امور نسبیّه اند ممکن است آیهی از آیات نزد برخی از محکّمات و نسبت به بعضی متشابه باشد و نیز ممکن است کلیه آیات قرآنیّه نزد جمعی از منغمران در جهل و عصیان متشابه و جمیع آیات نسبت بکُمّل از اهل ولایت و حکمت محکم باشد - کما سیّاتی تحقیق هذا انشاء الله تعالی .

و اخباری از طرق خاصه نقل شده است که عترت (اهل بیت عصمت و طهارت) راسخان در علم قرآنند و بمتشابهات از آیات قرآنیّه عالمند. سِرّ این مطلب آنست که مقام و مرتبه آنان مطلع کلام الهی است و بجمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حدّ احاطه دارند و علم آنان علم کسبی حاصل از معلم بشری نیست بل که علم آنان

←

این دو قول اختلاف عقیده در مقام فهم آیه شریفه «ولا يعلم تأويله والراسخون فی العلم» می باشد .

و نیز این مسأله باید مورد بحث واقع شود که متشابهات از آیات دارای اقسام متعدّدند و تشابه از جهات مختلف عارض آیات میشود و تشابه علی الإطلاق بمعنای غیر مفهوم بطور مطلق وجود ندارد و معانی آیات باعتبار تنزل در کسوت الفاظ حاکی از علم ربوبی نسبت به ناظران در آیات الهیه تشابه میشوند و ما در این مقدمه بیان می کنیم که محکم و متشابه در کتاب تکوینی حق نیز وجود دارند و بین کتاب تکوینی (اعم از آفاقی و انفسی) و کتاب تدوینی از محکّمات و متشابهات مناسبات تامه وجود دارد کماندکره مفصّلاً انشاء الله تعالی و تبارک .

سیوطی گفته است : منشأهما الإختلاف (۱) فی قوله : والراسخون فی العلم هل هو معطوف و يقولون حال و مبتدء خبره يقولون والواو الإستئناف و علی الاول طائفة یسیره منهم مجاهد .

از ابن عباس اصحاب حدیث نقل کرده اند که فرموده است : انا ممن یعلم تأویلہ (۲) .

از مجاهد نیز نقل کرده اند که در معنای - والراسخون فی العلم -

→

لدنّی و مفاض از احدیت وجود است و باعتباری همین کلمات قرآنی را از قائل آن استماع می نمایند. در این مقام مطلبی است که فهم آن خالی از غموض نیست و درک کامل آن از مواهب خاصّه حق است .

۱- جلد دوم اتقان چاپ قاهره ص ۳، ۴، ۵ .

۲- علمای خاصه در تفاسیر و محدثان از طایفه ناجیه شیعه - کثر هم الله تعالی -

در کتب خود نقل کرده اند .

گفته است: يعلمون تأويله ويقولون آمنا به. وعن الضحاك: الراسخون في العلم يعلمون تأويله، لولم يعلموا تأويله لم يعلموا ناسخه من منسوخه ولا حرامه عن حلاله ولا محكمه من متشابهه.

برخی از مفسران و متکلمان عامه گفته اند: «یبعدان یخاطب الله عباده بما لا سبیل لأحد من الخلق الى معرفته».

از ائمه اهل بیت روایات کثیره یی دلالت دارند بر اینکه علم بمتشابهات از مختصات آن بزرگواران است و نزد محققان از عرفای اسلامی و اعظم از دانشمندان شیعه علم تأویل از خصایص صاحبان ولایت کلیه - اهل بیت عصمت و طهارت - خصوصاً باب مدینه علم نبوت علی علیه السلام است و بلحاظ دانایی آنها بتأویل و اطلاع آنان از بطون و حقایق قرآن حضرت ختمی مرتبت فرموده است: انی تارك فيكم الثقلين... این حدیث را عامه و خاصه نقل کرده اند.

جمع کثیری از اهل سنت معتقدند که علم بمتشابهات برای احدی حاصل نمیشد چون علم بتأویل آن اختصاص بحق تعالی دارد و راسخان در علم بمتشابهات علم ندارند و بآن ایمان آورده اند (۱).

۱- شیخ بارع کامل حجت فرقه ناجیه ابو جعفر طوسی (رضی الله عنه) در مقدمه تبیان یک قسم از متشابهات را به: ما اختص الله تعالی بالعلم به، فلا يجوز لأحد تكلف القول فيه، ولا تعاطی معرفته، وذلك مثل قوله: «يسئلونك عن الساعة أيان مرساها، قل: انما علمها عند ربی، لا یجلیها لوقتها الا هو...» معرفی نموده اند و علم باین قسم از متشابهات را مختص بحق دانسته اند ولی همانطوری قبلاً بیان شد علم به بقیه اقسام متشابه امکان دارد (*) بنا بر مسلك امامیه این معنا مسلم و اظهر من ←

(*) اما مسأله ساعت و کیفیت علم به قیامت و روز محشر این خود از مسائل مهمه است و متوقف است بر بیان معانی ساعت و موارد اطلاقات آن چون قیامت بعد از طی دوران زمان و ←

از ابن عباس نقل شده است «انه كان يقرأ وما يعلم تأويله الا الله ، ويقولون الراسخون في العلم آمنّا به» جمع کثیری همین خبر را دلیل گرفته اند بر اینکه -واو- در آیه شریفه (وما يعلم تأويله...) از برای استیناف

→

الشمس است که راسخان در علم همان کسانی هستند که حضرت رسول در شأن آنان فرمود: «انی مخلف فيكم الثقلين ، ما ان تمسكتم بهما لن تضلّوا، كتاب الله و عترتي اهل بيته ، وانهما لن يفترقا، حتى يردا، على الخوض» این روایت را علمای عامه بطرق متعدد نقل کرده اند و برخی از عامه گفته اند: «هذه الرواية لا يمكن ان يدفعها احد» و بعضی دیگر از آنها گفته اند این روایت دلالت دارد بر لزوم وجود یکی از افراد عترت الی یوم القيامة معذلك معاصران ما از اهل سنت از نقل این قبیل روایات که باعتبار آنها قدمای از آنها تصریح کرده اند خودداری می کنند «وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون» .

→

مکان قائم میشود و بساط سماوات و ارض هنگام قیام قیامت برچیده میشود اما علم حضرت ختمی مرتبت و باب مدینه علم او علی علیه السلام بقیامت باید دانست که بوجود حقیقت محمدیه و خاتم ولایت مطلقه او قیامت قائم میشود و ما برای آنکه بحث مبسوط نشود بنحوی که منافات با وضع این مقدمه داشته باشد بنحو اشاره و رمز و... می گوئیم .

همانطوری که حقیقت محمدیه و بالتبع اولیای کاملین و ابواب مدینه علم و بالجمله کمال از ورثه او واسطه در تسطیر و ترقیم نقوش ممکنات در لوح وجودند. و بحکم النهايات هی الرجوع الی البدايات حقیقت محمدیه واسطه رجوع اشیاء بحق وجود او مبدء هدایت تکوینی و تشریعی است لذا ورد: بکم (اهل بیت) بدء الله وبکم یختم ولذا قامت قیامتهم فی هذه النشأة والی هذا اشار علی (ع) «لوكشف اللفظ ما زددت يقیناً» و از آنجایی که قبل از طی بساط کون و مکان قیامت آنان قائم است و در عین حیات ظاهری فناء در حق و بقاء باو برای آن بزرگواران (بل که فناء عن الفنائین و صحو بعد المحو و تمکین بعد از تلوین) حاصل شده است بواسطه رجوع آنان به احدیت وجود قیامت قائم میشود الی هذا اشار المولوی :

زاده ثانی است احمد در جهان	صد قیامت خود از او گشته عیان
رو قیامت شو، قیامت را به بین	دیدن هر چیزی را شرط است این

آورده شده است «وان هذه الرواية وان لم تثبت بها القراءة، فأقل درجاتها ان تكون خبراً باسناد صحيح الى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه في ذلك على من دونه...» .

ما درمباحث بعد بیان خواهیم کرد که ترجمان قرآن در درجه اول امیرمؤمنان علی علیه السلام است و ابن عباس بنا به تصریح علمای عامه در علم قرآن شاگرد اوست و خود تصریح نموده است که (ما اخذت فی تفسیر القرآن، فعن علی بن ابیطالب) .

روایاتی که عامه نقل نموده اند برای اثبات این معنا که راسخان در علم، علم بمتشابهات ندارند و فقط بآن ایمان دارند علاوه بر اینکه مخالف احادیث وارد از طرق اهل عصمت و طهارت است (و این نزد ما مسلم است که اگر روایاتی از طرق اهل بیت وارد شود و این روایات متواتر باشد از روایات وارد از غیر اهل بیت وحی و عصمت اعراض میشود) برخی از حیث سند ضعیف و بعضی دلالت بر مقصود ندارد و مضامین بعضی مبهم و مضطرب است. مثلاً از عایشه نقل کرده اند (قالت: کان رسولهم فی العلم ان آمنوا بمتشابهه ولا یعلمونه) بر هر مؤمن بحقانیت محمد (ص) و قرآن بمتشابهات ایمان دارد و معتقد است که از خداوند نازل شده است چون انکار آیات قرآنی که اگر چه متشابهات باشد با علم باینکه آیه نازل از جانب حق است معنا ندارد .

اما عدم جواز اخذ بمتشابهات در مقام عمل و ایمان بآن و وجوب عمل بمحکمات محتاج بدلیل نیست و این نیز مسلم است که آیات متشابهات آن قسم از آیاتی محسوب میشود که ارتباط بمقام عمل پیدانمی کند چون در برخی از روایات تصریح شده است که (المحکمات ما فیہ الحلال والحرام... والمحکمات هی اوامر الزاجرة) مگر آنکه در متشابهات تعمیم قائل شویم در

این صورت مفهوم متشابه نیز معنای معلوم و معین نخواهد بود و لفظ متشابه نیز بحسب دلالت بر مصادیق متشابه، متشابه خواهد بود.

اما روایت منقول در کتب اهل سنت راجع بمنع عمر از سؤال از متشابهات (رجل جاء فی المدينة فجعل یسئل عن متشابه القرآن... فارسل الیه عمر... فضربه حتی دمی رأسه) معلوم نیست این شخص از چه قسم از انواع متشابه سؤال نموده است بهر حال باید خلیفه جواب او را میداد، نه آنکه سر او را می شکست این روایت را می توان از سلسله روایاتی دانست که محققان خاصه از مطاعن خلیفه دوم شمرده اند (۱).

۱- این معنا نیز مسلم است که برخی از متشابهات بعد از عرض بمحکمت جزء محکمت محسوب میشود و از ابهام خارج می گردد. متشابهات از آیات مربوط به صفات و افعال حق نیز دارای اقسام و احکامی است که بیان خواهد شد و ادله قائلان بمنع رجوع بمتشابهات و عدم جواز غور در آن و بالآخره وجوب ایمان به متشابهات بدون تفکر در این آیات قولی سخیف و در نزد اهل تحقیق از اباطیل و اوهام بشمار میرود.

جمع کثیری از عامه عالی ترین آیات وارده در توحید و صفات و افعال را که متضمن مطالبی تحقیقی و دقیق در معرفت است متشابه دانسته اند و بواسطه غوطه ور شدن آنها در جهل و اوهام از نیل بمعرفت حق که علت غایی عبادت بل که غرض اصلی از خلقت است محروم شده اند و عجب تر آنکه قائل بتجسیم شده اند و حق تعالی را مثل اجسام مستنیره قابل رؤیت میدانند و جم غفیری از آنان در مبحث صفات قائل بحدوث شده اند و برخی اوصاف اجسام و مواد را برای مبدء وجود که منزله از صفات امکانی است ثابت دانسته اند و عطلوا العقول عن معرفة ذاته و صفاته بل قالوا بوجوب امساك الفیض و التعطیل و...

واین نیز باید معلوم شود که اتباع و پیروی از متشابهات غیر از غور در معانی آیات متشابه و عرض متشابهات بمحکمت و یا رجوع به راسخان در علم جهت رفع ابهام و اجمال و تشابه از آیات بیّنات قرآنیّه می باشد .

ما بیان خواهیم نمود که جمیع آیات قرآنیّه بحسب ذات از باب آنکه نازل از حکیم علی الإطلاق و کلام الهی است محکم و لاریب فیهاست تشابه و اجمال و ابهام بالعرض و بحسب حالات ناظران بآیات بینات و عدم ادراک قاصران عارض بر آیات می شود .

* * *

برخی از عامه گفته اند : المراد بالمحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه، لأن اللفظ الذي يقبل معنى، اما ان يحتمل غيره اولاً؛ والثاني النص، والاول اما ان تكون دلالتة على ذلك الغير ارجح اولاً؛ والاول هو الظاهر. والثاني اما ان يكون مساويه، اولاً؛ والاول هو المجمل والثاني المؤول. فالمشترك بين النص والظاهر هو الحكم . والمشارك بين المجمل والمؤول هو المتشابه .

ويؤيد هذا التقسيم انه تعالى اوقع المحكم مقابلاً للمتشابه . قالوا : فالواجب ان يفسر المحكم بما يقابله ويعضد ذلك اسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم، لأنه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال «منه آيات محكمات واخر متشابهات» واراد ان يضيف الى كل منهما ما شاء؛ فقال اولاً فامّا الذين في قلوبهم زيغ... الى ان قال والراسخون في العلم يقولون آمنا به وكان يمكن ان يقال واما الذين في قلوبهم استقامة فيتبعون المحكم ولكنه وضع موضع ذلك والراسخون في العلم لإتيان لفظ الرسوخ لأنه لا يحصل الا بعد التثبت العالم والاجتهاد البليغ فاذا استقام القلب على طرق الإرشاد رسخ القدم في العلم افصح صاحبه النطق بالقول الحق وكفى بدعاء الراسخين في العلم «ربنا

لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا...» شاهداً على ان الراسخون في العلم لقوله والذين في قلوبهم زيغ... وفيه اشارة الى ان الوقف على قوله: الا الله تام والى ان علم بعض المتشابه مختص بالله تعالى وانه من حاول معرفته هو الذي اشار اليه في الحديث بقوله: فاحذرهم .

وقال بعضهم : العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتاباً اجمل فيه احياناً ليكون موضع خضوع المتعلم لأستاذه وكالمالك يتخذ علامة يمتاز بها من يطلعه على سره (۱) .

* * *

برخی از مفسران و اهل حدیث متشابهات را بر دو قسم تقسیم نموده‌اند که يك قسم از آن بوجه من الوجوه از تشابه خارج نمیشود و بهیچ اعتبار معنای آن شناخته نمیشود .

قسم دیگر از متشابهات بعد از رد بمحکمت از تشابه و اجمال و ابهام خارج میشود. قسم اول از این دو قسم چیزی است که مورد و مصداقِ قوله حق تعالی هستند که فرمود: الذين في قلوبهم زيغ، از متشابهات تبعیت نموده و حق را بباطل آمیخته و موجب ضلالت میشوند و خود و غیر خود را در مهلکه می‌اندازند (۲) .

فی الإتيان، قال ابن الحصار: قسم الله آيات القرآن الى محكم و متشابه واخبر عن المحكمات انها ام الكتاب لان اليها ترد المتشابهات وهي التي تعتمد في فهم مراد الله من خلقه في كل ماتعبد لهم به من معرفته و تصديق رسله

۱- رجوع شود به اول كتاب الاتقان سيوطي جلد دوم ص ۴ .

۲- رجوع شود بمفردات قرآن ف راغب اصفهانی

وامتثال اوامر، واجتناب نواهی، وبهذا الاعتبار كانت امهات، ثم اخبر عن الذين فى قلوبهم زيغ انهم هم الذين يتبعون ماتشابه منه، ومعنى ذلك : ان من لم يكن على يقين من المحكمات ، وفى قلبه شك^۱ واسترابه، كانت راحته فى تتبع المشكلات المتشابهات (۱) .

نقل و تحقیق

ما از برای تمهید مقدمات جهت تحقیق در مشکلات رساله متشابهات ناچاریم از ذکر پاره‌ای از اقوال و نقل کلمات اهل فن از قدما و متأخران راغب اصفهانی گوید : الآیات عند اعتبار بعضها ببعض، ثلاثة اضرب: محکم على الإطلاق، متشابه على الإطلاق، ومحکم من وجه، ومتشابه من وجه . والمتشابه بالجملة ثلاثة اضرب، متشابه من جهة اللفظ فقط، ومن جهة المعنى فقط ومن جهتهما، فالأول ضربان، أحدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو -الأب- و (يزفون) او الاشتراك ك: اليد ، و -اليمن- وثانيهما يرجع الى جملة الكلام المركب، وذلك ثلاثة اضرب، ضرب لإختصار الكلام، نحو لا وان خفتن ان لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم ... وضرب لبسطه نحو ليس كمثله شىء، لأنه لو قيل :ليس مثله شىء، كان اظهر للسامع، وضرب لنظم الكلام نحو: انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً قيماً (۲) .

والمتشابه من جهة المعنى، اوصاف الله تعالى واوصاف القيامة فان

۱- الاتقان جلد دوم ص ۵ .

۲- مفسران در تفسیر این آیه از مجاهد و عکرمه نقل کرده‌اند: هذا من التقدير والتأخير (انزل على عبده الكتاب قيماً و...) .

تلك الاوصاف لا تتصور لنا اذ كان لا يحصل فى نفوسنا صورة مالم نحسه ،
اوليس من جنسه (۱) .

این جماعت از تصور مفاهیم و معانی و اوصافی که از شئون وجود
بل که عین هستی در جمیع مراتب وجودیه اند عاجز و بواسطه عدم غور در
الهیات و ربوبیات و غور در عاوم ابتدایی و ممارست در مباحث الفاظ از
درک معارف بی پایان قرآن مجید محرومند و بواسطه اعراض از اهل عصمت
و طهارت عالمان بتأویل همیشه در عقاید، راه افراط و تفریط پیموده اند
وضوا واضلوا و وقعوا فیما وقعوا :

چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا
و المتشابه من جهتھا خمسة اضرب، الاول من جهة الكمیة كالعموم
والخصوص نحو: اقتلوا المشركين، والثانی من جهة کیفیة كالوجوب والندب
نحو: فانكحوا ما طاب لكم... والثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ...
والرابع من جهة المكان والامور التي نزلت فيها نحو وليس البر ان تاتوا البيوت
من ظهورها، انما النسيء زيادة في الكفر، فان من لا يعرف عاداتهم في الجاهلية
يتعذر عليه تفسير هذه الآية، والخامس من جهة الشروط التي يصح بها
الفعل ويفسد، كشروط الصلوة والنكاح .

بعقیده راغب و جمعی دیگر متشابهات از این چند قسم خارج نیستند
و آنچه که مفسران در تفسیر متشابه گفته اند در این تقسیم داخل است بعد از

۱- بحث ما با اشاعره و معتزله و اتباع این دو فرقه در این قسم از متشابهات است
که به تحقیق آن می پردازیم و محقق مؤلف صدر الحکما و دیگر از اهل معرفت و
حکمت متعرض این قبیل از مباحث متشابهات شده اند .

مؤلف علامه در تفسیر آیه الكرسي و بیان حقیقت کرسی به تحقیق در معنای
متشابهات از کتاب و سنت پرداخته است .

بیان آنچه که ذکر شد گفته است :

برخی از متشابهات مورد معرفت واقع نمیشوند و راهی برای وقوف بآنها نیست و علم به یک قسم دیگر از متشابهات حاصل میشود مثل الفاظ غریبه و الاحکام القلقله و قسم دیگر متردد بین دو امر است راسخان در علم بآن علم دارند و بر غیر راسخان مخفی است و اینکه رسول اکرم در حق ابن عباس گفته است : «اللهم فقهه فی الدین وعلّمه التأویل» راجع باین قسم از متشابهات است (محققان از اهل حدیث از فرقه امامیه و برخی از عرفای متأله از عامه، علی علیه السلام را مورد این دعا دانسته اند و حق هم همین است باب مدینه علم او و وصی و جانشین او اعلم و اعرف از هر کس بکتاب خداست و عنده علم الکتاب)، بنابراین وقف و وصل در آیه شریفه «و ما یعلم تأویله الا الله و...» جائز است ، و ان لكل واحد منهما وجهاً جسیماً دل علیه التفصیل المتقدم .

تحقیق

مفسران بخصوص قدمای از مفسران عامه کثیری از آیات قرآنی را که مشتمل است بر معارف حقیقه و شناسایی مبدء وجود و صفات ثبوتی حق اول و از نفایس معارف حقیقی بشمار میروند از متشابهات شمرده اند در حالتی که بنا بر اصول و قواعدی که از اهل عصمت و طهارت و عالمان به تأویل و راسخان در علم و ابواب مدینه علم پیغمبر (علیه وعلیهم السلام و التحیة) بما رسیده است هیچ یک از آیات صفات و آیات ملحق بصفات متشابه نیستند و دارای معانی عالیه اند و قرآن کریم متضمن عالی ترین تحقیقات در ربوبیات است از معرفت ذات و صفات و اسماء و علم بآخرت و مراتب و درجات آن و علی التحقیق بیک معنا فواتح سور قرآنی و برخی از آیات که نسخ و عدم نسخ آن مورد اختلاف است اما آنچه را که برخی از عامه از متشابهات

آیات قرآنی و روایات وارد از حضرت رسول که بحسب الفاظ مشابه این آیاتند دانسته‌اند از قرار زیر است :

وفی الإتقان : ومن المتشابهان آیات الصفات ومنها فواتح السور...
 برخی از قدما و متأخران در آیات صفات و کیفیت تشابه این آیات رساله و کتاب مستقل تألیف نموده‌اند و آیاتی از قبیل «الرحمان علی العرش استوی» و «کل شیء هالك الا وجهه و یبقی وجه ربك...» و «لتصنع علی عینی» و «یدالله فوق ایدیهم» و «السموات مطویات بیمینه» را متشابه پنداشته‌اند .

چون مفسران و اخباریون و اهل حدیث از عامه قدرت و توانایی غور در مباحث ربوبی را نداشته‌اند در مقام تفسیر آیات مربوط به ربوبیات و الهیات مطالب موهوم برشته تحریر آورده‌اند و چون از فهم غوامض علم الهی موجود در قرآن و حقایق و دقایق مربوط به آغازشناسی و انجام شناسی - لطایف و حقایق مربوط بمبدء و معاد - عاجز داشته‌اند عملاً آنچه از قرآن کتابی که مشتمل است بر عالی‌ترین مطالب مربوط به مبدء و معاد استفاده کرده‌اند مطالبی است سطحی و معمولی. و گاهی مطالبی موهوم را که ساخته فکر غوطه‌ور در اوهام و خرافات آنان است بقرآن نسبت داده‌اند و در بسیاری از مطالب مرتبط بعقاید اموری را بقرآن نسبت داده‌اند که خدا و رسول از آن موهومات مبرا هستند. اگر کسی در اصول عقاید مدون در کتب کلامی سیر نماید و بماند عامه - اهل سنت - در عقاید مراجعه نماید تصدیق خواهد نمود که احتیاج به عترت از حیث اهمیت در عرض احتیاج بقرآن قرارداد و نیز اذعان می‌نماید که رجوع بقرآن مجید و اعراض از اهل عصمت و طهارت و راسخان در علوم قرآن چه مفاسدی را دربر داشته است. بهر حال جمهور اهل سنت و محدثان از عامه در آیات متشابه گفته‌اند

يجب الايمان بها و تفويض معناها المراد منها الى الله ولا نفسرها ، مع تنزيها
له عن حقيقتها .

در آیه شریفه «الرحمان على العرش استوى» از عایشه (۱) نقل نموده اند

۱- وفى كلام بعضهم فى تفسير قوله تعالى : الرحمان على العرش استوى
«الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والاقرار به من الايمان والجحود به كفر .
وعن مالك: والسؤال عنه بدعة. واخرج البيهقي عنه (اى مالك) انه قال: هو كما
وصف نفسه ولا يقال: كيف وكيف عنه مرفوع» .

ترمذی در حدیث رؤیت (رؤیت حق تعالی در آخرت) گفته است: المذهب فى
هذا (یعنى در مبحث رؤیت) فى هذا عند اهل العلم من الأئمة مثل سفیان الثورى ومالك
وابن المبارك و ابن عینیه و وکیع و غیرهم انهم قالوا: نروى هذه الاحادیث كما
جاءت ونؤمن بها، ولا يقال: كيف، ولا نفسر ، ولا نتوهم .

برخی دیگر از اهل سنت و جماعت و جمعی از محدثان دیگر از طایفه شیعه
گفته اند: احادیث صفات و رؤیت را باید تأویل نمود بمعانی وجهاتی که منافات با
تقدس و تنزل حق اول نداشته باشد .

بعبارت دیگر: این جماعت در باب صفات حق آیات و اخبار موهم تشبیه و
تجسیم را تأویل می نمایند و مفاد آنها را حمل نموده بمعانی که لایق حضرت باری
باشد بنحوی که منافات با تقدس و تنزه حق نداشته باشند .
(قالوا : انا نؤولها على ما يليق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الخلف و كان امام
الحرمين يذهب اليه، ثم رجع عنه .

فقال فى الرسالة النظامية الذى نرتضيه ديناً و ندين الله به عقداً اتباع سلف
الأمة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها .

برخی دیگر از همین باصطلاح علمای امت تصریح کرده اند که : على هذه
الطريقة مضى، صدر الأمة و ساداتها و اياها اختار ائمة الفقهاء ...

«الکيف غير معقول والإستواء غير مجهول والاقرار به من الايمان والجحود به كفر» .

برخی از عمامه در آیات صفات گفته اند : «اتفق الفقهاء كلهم من المشرق

→

آنهايي که بتأويل معتقدند و اهل تنزيه صرفند گفته اند: منشأ اختلاف بين فريقين (اشاعره و معتزله يعنى مشبهه و منزهه) آنست که آیا جائز است در قرآن چیزی موجود باشد که معنای آن مخفی باشد و کسی بآن عالم نشود؛ یا آنکه راسخان در علم عالم به متشابهات و مشکلات آیات قرآنيه اند ؟

برخی عقیده دارند تأويل اگر از لسان و اصطلاحات موجود در زبان عرب (لابد الفاظ و کلمات و حروف که معانی و مفاهیم مختلف را بوسیله آن القاء مینمایند) دور نباشد و متداول باشد در السنه اعراب انکار نمیشود و اگر هم تأويل دور باشد و مستبعد باید توقف نمود و با مراعات تنزيه حق از جهات خلقی و لوازم امکانی بآن ایمان آورد (لابد مراد آنست که بجهاتی حمل میشود که موجب تشبیه و اتصاف حق بصفات امکانی نگردد) .

و اگر الفاظ موجود در قرآن دلالت نماید بر معنایی ظاهر و مفهوم، از مخاطب عرب یعنی لفظی که در معانی ظهور داشته باشد که عرب در مقام محاوره الفاظ را در این معانی استعمال نمایند باید حمل بر معنایی نمود که لایق جناب کبریایی حق باشد .

بهر حال این جماعت جمیع آیات صفات را بمعانی و مفاهیمی که منافات با مقام واجبى نداشته باشد حمل نموده اند بعضی از اشاعره که آشنا بقواعد علم کلام و حکمت بوده اند همین مسلك را اختیار کرده اند از جمله فخرالدین خطیب رازی که گفته است: «جميع الأعراض النفسانية اعنى الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياة والمكر والإستهزاء، لها اوائل، ولها غايات، مثاله الغضب، فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة اىصال الضرر الى المغضوب عليه، فلفظ الغضب فى حق الله لا يحمل على

←

الى المغرب على الايمان بالصفات من غير تفسير ولا تشبيه» .
 بعقیده این جماعت در اوراد و اذکار و ادعیه مشتمل بر صفات الهیه
 و در مقام اقامه نماز و سایر امور عبادی ما الفاظی را جاری بلسان خود

→

او... که الذی هو غلیان دم القلب بل علی غرضه الذی هو ارادة الإضرار... فلفظ الحياء
 فی حق الله - مثلاً - یحمل علی ترکه الفعل لانکسار النفس...»

این مسلک، قابل توجه نیست چون لفظ و کلمه‌یی که دارای - موضوع له -
 خاص است حمل بر معنایی نموده‌اند و بر مصداقی اطلاق کرده‌اند که بر آن دلالت
 ندارد نه به نحو مجاز و نه به نحو حقیقت. و سیأتی تحقیق الحق و بیان ما هو المرضی
 عند المحققین و خواهیم گفت که این قبیل از اوصاف مضاف بمرتبه جمع وجود و
 مقام احدیت حق نمی‌باشند بل که این الفاظ بمقام فرق وجود و مرتبه تفصیل حقیقت
 هستی اضافه می‌شوند که نه بتأویل حاجت است و نه به تنزیه و مذهب اهل عصمت و
 طهارت جمع بین تشبیه و تنزیه است .

و حق تعالی دارای مراتب و شئون مختلف از جمع و فرق و مقام قرآن و فرقان
 و مرتبه جمع و اجمال و تفصیل است و بهمین معنا محمول است آنچه از اهل بیت
 طهارت مأثور است که «لا جبر ولا تفویض، بل امر بین الامرین» حقیقت حق بحسب
 مقام ذات و مرتبه کثر مخفی و غیب وجود و مقام استهلاك و فنای صفات و اسماء ،
 متعین بهیچ تعینی نمی‌باشد و بحسب مقام فرق وجود اضافه این قبیل از اوصاف
 - یدل علی کماله و اکملیته، لأنها آیات قدرته و شواهد سعته و مقام حقیقتة الإطلاقیة -
 چه آنکه اصل حقیقت وجود جمیع جهات وجودی را استیعاب نموده بعبارت دیگر:
 اثبات این اوصاف و نفی آنها بر حق تعالی دلالت بر کمال و سعه وجودی حق دارد
 چه آنکه اضافه این اوصاف دلیل بر سعه وجود و احاطه تامه قدرت او و مراتب
 الوهیت اوست که (فی السماء اله و فی الأرض اله) .

عدم اضافه این صفات دلالت دارد بر استغنائی ذاتی و تراخت تامه حق از اوصاف
 موجب نقص .

←

می‌نمائیم بدون آنکه از آن الفاظ معنایی را بفهمیم و آنچه که ادا می‌کنیم
اکثراً غیر لقلقه لسان چیزی نیست نعوذ بالله من التفوه بهذه الاقوال .
قدمای از عامه آیات مشتمل بر الفاظ -نفس- ، وجه ، عین ، ید و
ساق را از متشابهات میدانند .

تعلم مافی نفسی ولا اعلم مافی نفسک ، یحذرکم الله نفسه، انما نطعمکم
لوجه الله، اینما تولوا فثم وجه الله ، ید الله فوق ایدیهم ، یوم یکشف عن ساق .
و نیز آیاتی نظیر: «علی ما فرطت فی جنب الله» حتی آیاتی که مشعر
یا صریح در قرب حق نسبت به اشیاء است چون از تعقل احاطه قیومیه
حق و از نحوه تجلی و ظهور او در آیات آفاق و انفس و معیت قیومی او
نسبت بحقایق وجودیه عاجزند و ندانسته‌اند که حقیقت احدی وجود با
همه خلایق معیت قیومیه دارد و نیز چون این غوطه‌وران در او هام و
قاطنان عالم ماده و منغمران در طبیعت از قرب و بعد و معیت و فوق، قرب
و بُعد زمانی و مکانی و از فوقیت، فوقیت مکانی فهمیده‌اند و کوچکترین
ارتقایی از برای افکار آنان بملکوت اعلی حاصل نشده است در این قبیل از
الفاظ موجود در قرآن دچار تحیر شده‌اند، روایاتی که در مقام تفسیر آیات
صفات از ائمه شیعه وارد شده است متضمن معانی لطیفه‌یی است که اهل
تحقیق و صاحبان ذوق را بحالت وجد می‌آورد، اعراض از طریقه اهل بیت
که خداوند مسبب آن را لعنت نماید برای امت اسلام گران تمام شد .

در بیان جمیع آیات صفات روایاتی از اهل بیت نبوت وارد شده است که
بدون مجامله و تعصب از حیث متانت و دقت عالی‌ترین تحقیقات فلسفی و

→

مسأله بداء و اطلاق فرح و سرور و غضب و نیز اضافه اوصافی نظیر تردد و...
بنحو حقیقت بدون تأویل بر حق اول اطلاق میشود و کلیه آیات صفات بنا بر این
مقدمه -بنا بر مسلك اهل توحید- از محکمت آیات بشمار می‌روند .

عرفانی در مقابل این روایات نمودی ندارد .

جمعی از مفسران از این جماعت عامه در تفسیر آیه «نحن اقرب الیه من جبل الوریث» گفته اند: ای بالعلم در حالتی که علم حق عین ذات اوست و جمیع اوصاف کمالیه زائد بر حقیقت احدی حق تعالی نمی باشند .

در تفسیر کریمه «وهو معکم اینما کنتم» و «وهو الله فی السماوات والأرض» و «هو الله الذی فی السماء اله و فی الارض اله» گفته اند ، وهو معکم ای بعلم وهو المعبود فی السماوات والأرض ویا: یعلم ما فی السماوات والأرض در حالتی که از اهل عصمت و طهارت یعنی ائمه شیعه علیهم السلام - حقایق و دقایق لطیفی در مقام تفسیر این قبیل از آیات نقل شده است .

بحث و تحقیق

محکم و متشابه از اوصاف کلام الهی است و در قرآن آیات قرآنی به محکمت و متشابهات تقسیم شده است ما در مباحث قبل بطور اختصار برخی از احکام محکم و متشابه را ذکر نمودیم و از جمله بیان نمودیم که چون محکم و متشابه دارای معانی متعدد است و قهراً مصادیق این دو نیز مختلف و متعدد می باشد اصل آیه شریفه دال بر وجود محکمت و متشابهات در قرآن کریم نیز خود خالی از تشابه نیست .

و نیز بیان نمودیم که محکمت و به تبع آن متشابهات دارای معانی متعدد است لذا برخی اکثر آیات قرآنی را از متشابهات دانسته اند و جمعی جمیع آیاتی که مشتمل است بر ذات و صفات و افعال حق (از باب آنکه حق تعالی منزله از اوصاف خلق است و ذات و صفت و فعل او امکان ندارد مشابه ذات و صفات و افعال خلق باشد) از متشابهات دانسته اند .

برخی از این جماعت جمیع الفاظی را که به حق و خلق هر دو نسبت داده

شده است مشترك لفظی میدانند و منكر اشتراك معنوی وجود و شئون آن از اوصاف کمالیه نظیر علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و... شده اند .

دامنه این بحث منجر میشود به تعطیل از معرفت ذات و صفت و افعال الهیه و انکار اصول اولیه متعارف بین اهل معرفت و حکمت بنا بر اینکه لفظ محکم و متشابه دارای معانی و مصادیق وسیع متعدد و مختلف باشد اصل آیه شریفه «... منه آیات محکمت و...» متشابه است .

و نیز گفتیم که این حصر، حصر حقیقی نیست، بل که امکان دارد آیه یی نه محکم باشد نه متشابه بحسب معانی و اوصافی که برای محکمت و متشابهات بیان کرده اند .

و نیز باید توجه داشت که بنابر اصول و قواعد مقرر در کتب محققان از شیعه و متألهان از اتباع ائمه اثناعشریه مثل صدر المتألهین و اتباع او که در حکمت نظری و بحثی و فلسفه ذوقی راسخند و از اهل بیت وحی و تنزیل متابعت نموده اند با حفظ قواعد مقرر و اصول متخذ از راسخان در علم قرآن جمیع آیات مربوط بذات و اوصاف و افعال الهیه از محکمت محسوب می شوند .

بیان اقسام محکم و متشابه

با تحقیق عرشی بلسان اهل توحید و معرفت

یکی از معانی محکم، ثابت و غیر متغیر و باقی و دائم و متشابه، بمعنای متصرم و متزلزل خواهد بود . بنابر این آیات یا روایاتی که دلالت بر دوام و ثبات دائمی حکم و بقای آن الی یوم القیامه نمایند از محکمت و آیات دال بر احکام غیر ثابت و قابل تغیر و تبدل از متشابهات بشمار میروند .

و اما محکّمات و متشابهات در کتاب تکوین و عالم وجود ؟ حقایق ملکوتی اعم از مجردات عالم ملکوت اعلی و مجردات برزخی در عالم آفاق و مدرکات کلی و ثابت و دائم در عالم عقل انسانی و قواعد لایتغیر حاکمی از دوام و ثبات در عالم انفس از محکّمات کتاب تکوین بشمار میروند .

حقایق محکوم بفناء و فساد موجود در عالم ماده و صور حاله در هیولی و موجودات سیال و متحرک از متشابهات عالم وجودند و همچنین قواعد (۱) و قوانین متغیر به تغیر زمان و مکان از جمله متشابهات محسوب می شوند .
دوم - از معانی محکم و متشابه :

محکم بمعنای امری حتمی و قطعی و معلوم و متشابه بمعنای مجهول و غیر محتوم نیز آمده است، آنچه از اسرار عالم وجود و رموز عالم طبیعت و ماده و آنچه از روابط و وابستگی های اجزاء عالم وجود و نحوه تأثیر و تأثر مواد عالم از یکدیگر و آنچه از خواص و آثار حقایق عالم و آثار حاصل از ترکیب و تجزیه و تحلیل عناصر و مواد عالم کون و فساد بمرحله قطعیت و جزمیت رسیده باشند از امور محکمه و آنچه از اسرار مجهول و غیر معلوم باقی مانده اند از متشابهات بشمار میروند .

در کتاب و سنت آن سلسله از احکام نازل از حق تعالی که علت و سبب نزول و تشریع آنها و فلسفه جعل این احکام توسط حضرت ختمی مرتبت ، بر ما معلوم و واضحست از محکّمات کتاب تدوین و آنچه از احکام که فلسفه تشریع آنها بر ما مجهول و غیر معلوم است از متشابهات باید محسوب شوند (۲) .

۱- بعبارت دیگر مشهودات و مدرکات مقام عقل و قلب و روح و حقایق متمکّن در مقام سر انسانی از محکّمات و موجودات نفسی و حسی و عقاید قابل زوال و افکار متغیر از متشابهات عالم صغیر محسوب می شوند .

۲- در کتاب انفسی بنا بر این معنا محکّمات و متشابهات وجود دارد، آنچه از حالات نفسانی که از ناحیه ممارست در انجام افعال و تکرار کارهای زشت و زیبا و آنچه از ملکات و احوال نفسانی که مستقیماً مرتبط به افعال و اعمال خارجی و یا

سوم - اگر محکم را ما بمعنای امری فعلی و منجز و غیر قابل تعلیق و بالاخره امری که حالت منتظره نداشته باشد بدانیم و متشابه را، امری غیر منجز و معلق و مشروط و امری دارای حالت منتظره محسوب داریم جمیع احکامی که در قرآن معلق بشرطی نشده اند و فعلی و صریح و جامع جمیع مراتب حکم باشند از محکمت و احکام معلقه و مشروطه و احکامی منجز نباشند از متشابهات بشمار می آیند (۱) .

و نیز آیات مشتمل بر صفات الهیه و آیات متضمن اسماء و اوصاف نافذ در اقطار سموات و ارضین نظیر علیم و قدیر و قهار و جمیع اوصافی که عین ذات حقند و سمت علیت مطاقه دارند) باید از محکمت محسوب گردند .

چهارم - لفظ اگر دارای يك معنا باشد و احتمال يك معنا بیشتر در

تصورات مکرر حاصل آید از محکمت عالم انفس و حالات و اطواری که علل آنها بر ما مجهولند نظیر انقباضات و انبساطات و اهتزازات و حالاتی که سبب آنها مخفی است مثل ترس و حصول اوهام و خرافات و یا حالاتی نظیر انبساط و شغف و ضد این دو، حزن و غم و ... حاصل آید از متشابهات عالم صغیر یا کبیر انسانی باید محسوب شود .

۱- بنابراین اموری که تحقق آنها به نحو جزم و حتم نمی باشد و با «لیت» و «لعل» القا شده است نظیر «لعل الله يحدث بعد ذلك امرًا» و یا کریمه «لعلکم تتقون» و غیر اینها از آیات بیّنات از متشابهات باید بشمار آیند .

در مباحث بعد از این مبحث در مقام بیان جهات فرق بین تفسیر و تأویل برخی از نکات دقیق در این باب ذکر خواهیم نمود و قد وقع الفراغ من تحریر هذه السطور آخر ليلة شهر رمضان ۱۳۹۲ هـ ق (والی کم قلت، قلت و قد اسفر الصبح و ارتفع الظلام) و انا العبد جلال الدین الآشتیانی .

آن نرود (بنا بر آنکه محکم و متشابه باعتبار لفظ و کلام لحاظ شود، و از ناحیه دلالت لفظ بر معنا کلام متصف باین دو وصف گردد) آن را محکم و در صورتی که لفظ دارای معانی متعدد باشد و هیچ یک از معانی بردیگری ترجیح نداشته باشد آن را متشابه گویند (۱) .

شیخ طوسی - قده - در مقدمه تبیان فرماید : «... والمتشابه ما كان المراد به لا يعرف بظاهرة، بل يحتاج الى دليل وذلك ما كان محتملاً لامور كثيرة او امرين ولا يجوز ان يكون الجميع مراداً فانه من المتشابه، وانما سمي متشابهاً، لإشتباه المراد منه بما ليس بمراد» .

لذا محکم را به: «مانبأ لفظه عن معناه من غير اعتبار امر ينضم اليه، سواء كان اللفظ لغوياً او عرفياً. ولا يحتاج الى ضروب من التأويل» تعریف کرده اند .

بنابر این لفظی که جهت دلالت بر معنا القاء می شود و غرض از ایجاد آن لفظ افاده معنا و مقصود باشد، از لفظ معنای خاص و معین اراده شود و لفظ بر آن دلالت نماید و احتمال معنای دیگر در آن داده نشود، محکم و در صورتی که معنای لفظ معلوم و مشخص نباشد از این باب که لفظ دلالت

۱- در معانی متعدد که از برای محکم و متشابه ذکر نمودیم یکی از اقسام همین قسم بود. در برخی از موارد لفظ صریح یا ظاهر در معنای واحد است ولی اگر معنای ظاهر و یا صریح از لفظ مراد واقعی باشد مستلزم اشکالاتی است و یکی از موارد تأویل، همین قسم است که لفظ باید بر معنایی حمل شود که موجب اشکال نشود مثل آیات دالّه بر تجسیم . کثیری از آیات صفات را از این قسم شمرده اند کما ذکره ابن اللبان و غیره فی آثارهم علی ما نقل فی الإیتقان (*) .

نماید و یا دلالت بر معانی متعدد نماید و دلیل بر ترجیح یکی از معانی بر دیگری نباشد آنرا متشابه نامند (۱).

و نیز اگر مخاطب لفظ و کلام مجهول و نامعلوم باشد، کلام مجمل و اگر معلوم و مشخص باشد این کلام را متشابه باید دانست. لذا برخی از ابناء تحقیق در این مقام گفته اند: «بنابر این محکم را ممکن است بمعنای معلوم المعنی والفرض والمخاطب ومتشابه را مجهول المراد والمخاطب ومحمتم المعنی قرار داد» (۲).

بنابر این معنا محکمت از آیات قرآنی آیاتی هستند که اولاً حکمت تشریع و سبب نزول این آیات و ثانیاً مخاطب این آیات معلوم و معین باشد بنابر این مشرب ممکن است آیات قرآنی نسبت به اشخاص مختلف از حیث محکم و متشابه بودن مختلف باشند و نیز ممکن است بحسب ازمنه و حالات

۱- بنا بر این مسلک اقسام و انواع ملاء که از عقول مجرد و قواهر اعلون و ادنین و حقایق برزخیه و اصناف بشر و نفوس انسانی بل که جمیع حقایقی که دارای نظام تام و معین و صاحب غایت و غرض مشخص از جهت خلقت هستند از محکمت کتاب تکوین باید محسوب شوند و موجودات خسیسه که وجود آنها تبعی است و یا آنکه احتمال عدم اصالت و احتمال عدم ترتب غرض بر آنها بالذات داده شود از متشابهات بشمار میروند.

و در صهیفه کتاب عالم انسانی قوا و اجزاء و اعضا و جوارحی که دارای غرض معین و مشخصی هستند و آثار صادره از آنها بالذات مستند باین قوا و اعضا باشند و ترتب غایات و اغراض بر وجود آنها حتمی و مسلم است مثل آثار مترتب بر قوای نباتی و حیوانی و انسانی عالم صغیر مصداق «کتاب احکمت آیاته» می باشد.

۲- و هو الاستاذ الکامل الفقیه البارع والفیلسوف المحقق السید محمد کاظم عصار «دامت برکاته».

و مقتضیات و اشخاص آیات از حیث اتصاف باین دو معنا مختلف و قابل تغییر و تبدیل باشد .

بیشتر روایاتی که دلالت دارند بر وجوب وجود ولی از برای تشخیص محکم از متشابه و لزوم رجوع بمعصوم در فهم کلمات قرآنی و عدم جواز اتکاء برای در معضلات کتاب و سنت ناظر باین قسم از متشابهات و محکومات می باشند چون بنا بر معنای اخیری که از برای متشابهات و محکومات ذکر شده است کسی که احاطه بملکوت عالم دارد و مقام و مرتبه او مطاع کلام الهی است و باسرار نزول آیات قرآنی و به سِرِّ تشریع احکام الهیه عالم و واقف است و بواسطه ترفع از عالم خلق، احاطه بر بطون سبعة قرآنی دارد و از مقام تفسیر تجاوز نموده و بمقام تأویل نایل آمده است عالم بمتشابهات قرآن است لذا چنین وجودی را حضرت ختمی مرتبت یکی از دو ثقل معرفی نموده است «انی تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي» .

بیان تحقیقی آنچه که ذکر شد متوقف است بر ذکر مقدمه‌یی که باید بیان شود تا این مسأله بطور کامل واضح گردد (۱) .

۱- حضرت ختمی مرتبت در ایام نبوت خود بخصوص اواخر عمر خویش در مواقع مقتضی می فرمود: «انی تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي، ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا...» نگارنده در مباحث بعدی این قبیل از مآثورات را که از طرق عامه نقل شده است نقل و بنحو اختصار بیان خواهیم نمود که امت اسلامی لازم بود بعد از حضرت ختمی مرتبت در اخذ معارف اسلامی بقرآن و عترت هر دو رجوع نمایند و نیز بیان خواهیم نمود که بر طبق این روایات یکی از افراد عترت (اهل عصمت و طهارت) علی سبیل تجدداً لأمثال تاقیامت باقی و زنده و موجودند. فردا علی و اکمل عترت شاه مردان، باب مدینه علم پیغمبر علی علیه السلام است که حضرت رسول از همان اوائل بعثت تا آخر حیات ظاهری خود گاهی بصراحت و گاهی با رمز و اشارت او

* * *

قال بعض الاكابر (۱): والحق ان الكتب الإلهية السنة وعبارات تخبر عن احوال الخاق من حيث كبنونتهم معه تعالى كما قال: وهو معكم، اينما كنتم ، و نحن اقرب اليه من حبل الوريد ، وما من نجوى ثلاثة وهو رابعهم . ومن حيث تعيّنهم لديه تعالى بصور يقتضيها استعداداتهم الذاتية الغير المجعولة التي بها اخذوا الوجود منه تعالى ومن حيث لوازم تلك الإستعدادات التابعة لها و هي احوالهم الثابتة في علم الحق الذاتي الأزلي، والى هذا ينظر من كتاب الله آيات التقدير والأثابة والعقاب ومجملها قوله تعالى: فمن يعمل مثقال ذرة شراً يره... ومجموعها الحكمة العمالية المنقسمة الى العبادات والمعاملات و... والى الآداب المذكورة في علم الأخلاق .

ظواهر و بطون و مراتب كلام الهى السنة احوال مردم است و آيات

را وصى و حامل علم خود و علوم قرآن معرفى نمود و از برای انصراف فهم مردم از رجوع به عترت آن -رند- هنگام رحلت حضرت پیغمبر و بعد از رحلت او مى گفت: «كفانا كتاب الله» .

۱- استاد مشايخنا العظام العارف التحرير خاتم المتألهين آقاميرزا هاشم رشتي -قدس سره و اعلى الله مقامه- فى تعاليقه المباركة على مقدمة كتاب المفتاح و شرحه. نگارنده در مقام بيان و شرح حديث نبوى و خبر وارد از طريق اهل بيت «عليهم السلام: ان للقرآن ظهراً و بطناً و...» و تطبيق آن بر مراتب سلوك و نيز تطبيق آن با كتاب تكوين و نيز شرح كلام اهل عصمت در وجوه فرق بين كلام و كتاب برخى از تحقيقات لطيف آن استاد اعظم را در اين مقدمه ذكر نموده ام .

مرحوم آقاميرزا هاشم در انواع حكمت و فلسفه بخصوص الهيئات از نوادر زمان و در عرفانيات و احاطه بكتب افكار اهل توحيد يكي از اكابر عرفاى امت مرحومه در ادوار اسلامى بايد محسوب شود .

قرآنیه لسان مرتبه آنها بحسب وجود افراد انسان درعالم ماده و جهان طبیعت و سیر آنها درملکات وحالات حاصله ازافعال ونیز بحسب سیر و ترقی آنها ازعالم طبع وشهادت و رجوع آنها بعالم ملکوت .

چه آنکه افرادبشر بحسب افکار وحالات باصناف مختلف تقسیم میشود واگرچه بحسب وجود ابتدایی واقع در تحت یک نوعند ولی باعتبار نهایات وجود مردم بانواع مختلف تقسیم میشوند ، و باعتباری طبقات و اصناف مردم نسبت بآیات قرآنی از حیث اتصاف آیات بهمحکم ومتشابه سه طبقه وسه دسته اند .

بعبارت دیگر کتاب تکوین (عالم وجود) و کتاب تدوین (قرآن کریم) نسبت به افراد مختلف مردم و بحسب دید ونظر خلایق دارای احکام متعدد است ودر آیات قرآنی از این جهت (از جهت اتصاف بهمحکم ومتشابه بودن) شاهد ودلیل موجود است .

نظربآنکه مراتب (۱) کلام الهی از: ظهر و بطن و حد و مطلع منصات

۱- از طرق خاصه وعامه نقل شده است: «ان للقرآن ظهراً وبطناً وحداً و مطلعاً» وفی رواية: ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن وفی رواية الى سبعین ابطن .
 شیخ کبیر در تفسیر فاتحه گوید: «الظهر هو الجلی والنص المنتهی الى اقصى مراتب البیان والظهور، نظیر الصورة المحسوسة، والبطن هو الخفی نظیر الارواح القدسیة المحجوبة عن المدارک، والحد هو المیز بین الظاهر والباطن، وبه یرتقی من الظاهر الیه، وهو البرزخ الجامع بذاته، الفاصل ایضاً بین الباطن والمطلع، ونظیر عالم المثال الجامع بین الغیب المحقق والشهادة ، والمطلع ما فیکد الإستشراق علی الحقیقة التي الیها یستند مظهر وما بطن وما جمعهما و میز بینهما، فیراک ما وراء ذلك کله .

وهو اول منزل للغیب الإلهی وباب حضرة الأسماء والحقایق المجردة الغیبیة ومنه

و منازل تجلی کلامی و تعینات احکام اسم - المتکلم - می باشد و صاحبان ولایت کلیه و کمل از اولیای محمدین محیط به بطون سبعة قرآنیه اند و از جهت آنکه مقام آنها حضرت احدیت جمع الجمع است واقف با سرار کلام احدی و

یستشرف المکاشف...

بنابراین ظهر قرآن همان معانی است که از الفاظ قرآن مستفاد میشود و ظواهر و نصوصی است که دلالت بر معانی مینمایند مطابق آنچه که متعارف است در بین اهل لسان بطن قرآن تعلق دارد بمعاملات قلبیه و متعلق مطلع کلام الهی حقایق جمعی و اسرار سری است و حد مطلع تا تعیّن اول است و مقام و مرتبه بعد از تعین اول را شیخ کبیر قونیوی مابعد مطلع نامیده است. و سیأتی زیاده تحقیق هذا المطلب فی مقام بیان وجوه الفرق بین التفسیر والتأویل جمیع مراتب وجودی باعتباری کتاب و باعتباری کلام حق تعالی است و متکلم در جمیع مراتب و مقامات حق اول است باعتبار تجلی در حقایق بصورت اسم (المتکلم) چه آنکه لفظ کلام موضوع است از برای معنای عام و کلام منقوش و مسطور در کاغذ یکی از مراتب کلام بل که انزل مراتب کلام حق است.

ولیعلم ان معنی الکلام لیس انه تعالی اوجد الحروف والأصوات. و گر نه لازم آید هر صوتی کلام حق باشد چه آنکه کلام یکی از امهات صفات و متکلم یکی از اسماء سبعة کلیه است که جمیع اسماء حق در این اسماء کلیه مندمج و جمیع اسماء منتشأ از این چند اسم کلی می باشند.

بهمین مناسبت ما در جمیع این مباحث احکام کتاب تدوینی را بکتاب تکوینی سرایت دادیم - والله یقول الحق وهو یهدی السبیل - عالم ماده و عالم برزخ بمراتبه و عالم و ارواح و عقول بمراتبها و عالم و احدیت کلام و کتاب حق می باشند که از تجلیات حق باسم متکلم ظاهر شده اند و باعتباری ظهر و بطن وحد و مطلع منصات تجلی کلامی و منازل تعینات و مراتب ظهورات احکام اسم متکلم هستند باعتبار امتیاز این اسم از مسمی «... وللکلام رتبة خامسة من حیث انه لیس بشیء زائد علی

شاهد تجلی حق باسم المتکلم بل که وجود کلی آن بزرگواران مفتاح مفاتیح اسماء غیب و شهود است جمیع آیات الهیه نزد آنان محکم و جمیع مراتب کلیه کتاب اعم از تکوینی و تدوینی نزد آنان مصداق «کتاب احکمت آیاته

→

ذات المتکلم، یعرف من سر النفس الرحمانی» چون وجود منبسط و نفس رحمانی اول کلامی است که «قرع اسماع الممکنات... باعتبار مرور بر مخارج حروف وجودیه و چون نفس رحمانی و وجود منبسط از جهتی عین وجود صرف است باین اعتبار متکلم و کلام و تکلم یک چیز است چون ماسوی الله کلامی است که از غیب وجود متکلم حقیقی ظاهر شده است و حق تعالی در مقام تکلم و تجلی باسم متکلم چهار حالت در وی متصور بل که واقع است .

اول مرتبه اراده کلام و ظهور ذات برای ذات و شهود متکلم ذات خویش بعنوان آن که اراده مینماید اظهار کلمات وجودی را و شهود متکلم ذات خورا در حالتی که کلام و متکلم و تکلم بیک وجود موجودند و فرق آن با غیب وجود آنست که در مرتبه غیب ظهور ذات للذات جهت تجلی بصورت شهود کلام در مقام احدیت وجود نیز منتفی است .

مرتبه دوم - تجلی و ظهور حق است در مرتبه واحدیت بصورت اسم متکلم ، در این مرتبه ذات واحد متجلی است بصورت اسماء کلیه و اعیان ثابته - صور اسماء الهیه. حق در این مرتبه از وجود جمیع کلمات الهیه را قبل از ظهور تفصیلی در الواح وجودیه و کتب مفصله، به تفصیل شهود نمود و از ظهور حق باسم متکلم در این مرتبه اسماء و اعیان به تفصیل مشهود حقند و این مرتبه از کتاب و کلام جامع جمیع کتب وجودیه و حاوی جمیع کلمات الهیه است و حق خویش در ملابس کلمات و صور و نقوش بصورت ظهور جمع در تفصیل شهود می نماید . در این مرتبه از وجود وحدت حالت کلامیه بصورت کثرت کلامی ظهور نموده است و مقدمه است از برای ظهور مفصل در مفصل .

ثم فصلت» می باشد و نزد آنان کلیه آیات الهیه از محکمت بشمار میروند .
نزد جمعی از مردم که قوه واهمه در آنان حاکم مطلق است جمیع آیات
الهیه از کتاب تکوینی و تدوینی متشابه است این مردم در کلیه امور مبتلا

→

حق بعد از شهود خویش در کسوت کلمات، جهت ظهور مفصل در مفصل و
ایجاد کلمات محکمت و آخر متشابهات بوساطت نفس رحمانی باسم المتکلم متجلی
در حروف و کلمات وجودیه میشود از تجلی کلام حق در عالم کون و وجود، مراتب
کتب الهیه از کلمات تامات عقول طولیه و عرضیه و عوالم برزخیه و اخر متشابهات
عوالم ماده و مدت ظاهر میشود و کمال جلاء که تجلی حق در عوالم وجودیه و
رؤیت ذات خویش در کلمات کونیه باشد و کمال استجلاء که رؤیت حق ذات خویش
در کسوت و جلباب انسان کامل محمدی باشد حاصل آید و از تجلی در جلباب
انسان کامل حق بصورت معروفیت مطلقه تجلی نماید که :

اسد الله ، در وجود آمد در پس پرده، آنچه بود، آمد

در قوس صعودی و مقام رجوع خلق بحق، چون جهات تفصیل و فرق به
جهات جمع و وحدت مطلقه رجوع نماید و کثرت در وحدت تحقیق پذیرد يك قسم
دیگر از کتاب و کلام از تجلی حق باسم المتکلم به صورت عکس حالت اول ظاهر شود
و قوس صعود بواسطه همین رجوع بوحده تمام شود و دایره وجود و ایجاد تمام
گردد و حق تعالی باسم قهار متجلی شود و ندای لمن الملك عالم را فرا گیرد .

تعین مرتفع گردد ز هستی نماند در جهان، بالا و پستی

از این جا، یعنی از آنچه که در مراتب تجلیات کلامی بیان نمودیم معلوم میشود
معنای روایات و اخباری که: تمام قرآن در فاتحه الكتاب منظوم است و نیز معلوم
می شود سِر کلام حضرت ولایت مدار علی علیه السلام که فرمودند: «لوشئت ان اوقر
سبعین بعیراً من تفسیر ام القرآن، لفعلت» چون آن حضرت بجمیع مراتب قرآن
از مقام واحدیت و احدیت تا مرتبه و مقام نقوش و حروف ظاهری احاطه دارد .

←

به وسوسه‌اند و در عقاید هرگز بمطلبی جزم پیدا نمی‌نماید و از هیچ حجتی گفت: «یا محمد و چه بسا در بدیهیات شك نمایند مثل آن شخص که به پیغمبر قانع نمی‌شود مع علمی بانك رسول الله لا اصدقك» .

نزد اغاب مردم برخی از آیات الهیه از محکمت و برخی از متشابهات است آیه «منه آیات محکمت و آخر متشابهات» در شأن آنان نازل شده است و اینکه گفتیم ممکن است برخی از آیات متشابهه تبدیل بمحکمت شود و یا آنکه ممکن است آیات نزد برخی محکم و همان آیات نزد دیگران از متشابهات باشند یا بالعکس و یا آنکه جمعی در زمانی مخاطب بآیاتی و در زمان دیگر بآیات دیگر مخاطب باشند و یا آنکه ممکن است برخی از احکام باختلاف زمان تغییر و تبدیل یابد در حق طایفه سوم از مردم متصور است و مآثورات وارده از طریق اهل بیت (ع) در باب احتیاج به امام در فهم حقایق قرآنی و لزوم رجوع به امام جهت تمیز محکمت از متشابهات در حق طایفه سوم متصور است .

هذا تمام الكلام فى هذا المقام. الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً . ما در مباحث بعد می‌پردازیم به بیان وجوه فرق بین تفسیر و تأویل و معنای حدیث نبوی : ان للقرآن ظهراً و بطناً و ... با بیان و تقریر احادیث راجع به عترت و نیز تقریر برخی از مواضع مشکلات رساله بنحو اختصار این مقدمه را تمام می‌کنیم بعون الله تعالی و مستمداً من قدس روح الأئمة الطاهرين (ع).

→

بهین معنا باید حمل نمود روایت وارد از حضرت رسول (ص) که فرمود : «انزل القرآن على سبعة احرف، لكل حرف منها ظهر و بطن و لكل حرف حد ، و لكل حد مطلع» . (مقدمه تفسیر فاتحه الكتاب تألیف شیخ کبیر، غوث اعظم صدر الدین قونیوی- قدہ- ط احمد آباد دکن، ص ۲) .

شبهه وازالة

سیوطی در خاتمه بحث محکم و متشابه اتقان گفته است :
 «اورد بعضهم سئوالاً وهو انه هل للمحكم مزيد على المتشابه، اولاً ؟
 فان قلتم بالثانى وهو خلاف الإجماع فان قلتم بالاول فقد نقضتم اصلكم فى
 ان جميع كلامه تعالى سواء وانه منزل بالحكمة» .
 وقيل ايضاً : ما بالحكمة فى انزال المتشابه ممن اراد لعباده البيان
 والهدى ؟

امام فخر رازى در تفسير كبير در ذيل تفسير آیه «... منه آیات
 محكمات و اخر متشابهات...» گفته است : «من الملاحظة من طعن فى القرآن
 لأجل اشتماله على المتشابهات وقال: انكم تقولون: ان تكليف الخلق مرتبطة
 بهذا القرآن الى قيام الساعة، ثم انا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب
 على مذهبه، فالجبرى متمسك بآيات الجبر، كقوله: وجعلنا على قلوبهم اكنة
 ان يفقهوه وفى آذانهم وقراً، والقدرى يقول: هذا مذهب الكفار بدليل انه
 تعالى حكى ذلك عنهم فى معرض الذم فى قوله تعالى، وقالوا قلوبنا فى اكنة
 مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقراً، وفى موضع آخر، وقالوا قلوبنا غلف .

ومنكر الرؤية متمسك بقوله تعالى: لاتدرکه الأبصار، و مثبت الجهة
 متمسك بقوله تعالى: يخافون ربهم من فوقهم، الرحمان على العرش استوى،
 والنافى متمسك بقوله تعالى: ليس كمثله شىء ثم يسمى كل واحد الآيات
 الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة متشابهة، وانما آل فى ترجيح
 بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم
 ان يجعل الكتاب الذى هو المرجوع اليه فى كل الدين الى يوم القيامة هكذا» .

ونیز گفته اند: اگر مقصود از انزال آیات متشابهه عمل بمؤدای آنهاست
 باین معنا که این آیات در عبادات و معاملات و امور دیگر که ارتباط با افعال

بشری دارد می باشد به متشابهات عمل نمی توان نمود (۱) .

و اگر آیات متشابه در امور مربوط به عقاید نازل شده باشد مثل آیات صفات و آیات مربوط به جبر و تفویض، در این صورت این آیات چه بسا سبب اضلال و گمراهی واقع شوند .

برخی از اجوبه از این مناقشات سست و بعضی از جوابها قوی و قابل اعتماد است . اما این مناقشه که «هل للمحكم مزید علی المتشابه...» بعضی

۱- شیخ کامل و عالم بارع حجت فرقه ناجیه شیعه «قده» در مقدمه تبیان

می فرماید :

«... فان قيل: هلا كان القرآن كله محكماً يستغنى بظاهرة عن تكلف ما يدل على المراد منه حتى دخل على كثير من المخالفين للحق شبهة فيه، وتمسكوا بظاهرة على ما يعتقدونه من الباطل؟ اتقولون: ان ذلك لم يكن مقدوراً له تعالى؟ فهذا هو القول بتعجيزه؟ او تقولون هو مقدور له ولم يفعل ذلك، فلم يفعل؟!»

قيل : الجواب على ذلك من وجهين، احدهما - ان خطاب الله تعالى - مع ما فيه من الفوائد المصلحة المعتبرة في الفاظه فلا يمتنع ان تكون المصلحة الدينية تعلقت بان يستعمل الألفاظ المحتملة ويجعل الطريق الى معرفة المراد به ضرباً من الإستدلال، ولهذه العلة اطال في موضع واسهب واختصر في آخر واوجز واقتصر وذكر قصّة في موضع واعادها في موضع آخر، واختلفت ايضاً مقادير الفصاحة فيه، وتفاضلت مواضع منه بعضه على بعض .

والجواب الثاني: ان الله تعالى انما خلق عباده تعريضاً لثوابه وكلّفهم لينالوا اعلى المراتب واشرفها ولو كان القرآن كله محكماً لا يحتمل التأويل، ولا يمكن فيه الإختلاف لسقطت المحنة وبطل التفاضل وتساوت المنازل، ولم تبز منزل العلماء من غيرهم. وانزل الله القرآن بعضه متشابهاً ليعمل اهل العقل افكارهم ويتوصلوا بتكليف المشاق والنظر والاستدلال الى فهم المراد ليستحقوا به عظيم المنزلة و عالى المرتبة .

گفته‌اند: «المحكم كالمتشابه من وجه ويخالفه من وجه، فيتفقان في أن الإستدلال بهما لا يمكن إلا بعد معرفة حكمة الواضع، وأنه لا يختار القبيح، و يختلفان في أن المحكم بوضع اللغة لا يحتمل إلا الوجه الواحد فمن سمعه أمكنه أن يستدل به في الحال، والمتشابه يحتاج إلى فكر ونظر ليحمله على الوجه المطابق، ولأن المحكم أصل والعلم بالأصل أسبق، ولأن المحكم يعلم مفصلاً والمتشابه لا يعلم إلا مجملًا».

قائل باید بین انواع متشابهات تفصیل قائل میشد چون جمیع متشابهات دارای حکم واحد نیستند آیات صفات دارای یک نوع حکم و متشابهات در احکام که آیات از ناحیه عوارض و جهات خارجی باین حکم متصف شده‌اند دارای حکم دیگر می‌باشند مثلاً آیات احکام که نسج یا عدم نسج آنها مورد اختلاف است تفاوت کلی با متشابهات در آیات صفات دارند و ما بیان کردیم که بنا بر طریقه حقه امامیه فقط فواتح سور و آیات احکام در سلك متشابهات باقی می‌مانند و در مباحث بعد بیان می‌کنیم که آنچه را که قدمای عامه از آیات قرآنی در مسائل خالق اعمال و آیات صفات از متشابهات شمرده‌اند محققان از علمای امامیه به تبعیت از ارشاد اهل عصمت و طهارت بعد از فحص و تدقیق آیات متشابهات را (بعد از رفع ابهام و تشابه و ذکر لطائف و دقایق و اشارات مأثور از اهل بیت و توجه تام بکلمات تالیان قرآن مجید) به محکّمات ارجاع داده‌اند کما سنذکره انشاء الله تعالی.

در مباحث قبل بیان شد که محکّمات و متشابهات نسبت به افراد مختلف دارای احکام متعدد است و میشود آیه‌ای نزد شخصی از متشابهات و در زمانی همین متشابه مبدل به محکم و داخل محکّمات گردد و نیز ممکن است آیه‌ای نسبت به شخصی از متشابهات و همان آیه نزد دیگری از محکّمات محسوب شود.

مثلاً بین آیات ظاهر در جبر و آیات ظاهر در تفویض نزد ائمه شیعه که بواسطه احاطه بر معارف قرآنی و شهود کلام حق از مطلع کتاب الهی تناقض وجود ندارد مسأله «الأمر بین الأمرین» جامع بین تشبیه و تنزیه است و بحکم کریمه «قل کل من عند الله» باعتبار فنای جهات خلقی در جهت ربوبی همه چیز مستند بحق است و معذک قیام افعال صادره از مبادی جسمانی مصحح استناد حقیقی افعال به وسایط وجود و بالجمله منافاتی بین استناد فعل بعباد، بندگان و خلق در عین استناد آن به پروردگار و معبود مطلق و حق تعالی نمی باشد و فاعل الهی محیط است بر فاعل مباشر افعال و فعل عبد و قوت و قدرت او چون مستند به حق است در طول اراده و مشیت و قدرت و اختیار حق مطلق واقع شده است.

و اگر مسلمین بعد از غروب شمس رسالت به اهل ولایت رجوع می نمودند آنهمه اختلافات خانمان بر انداز بین اشعری و معتزلی بوجود نمی آمد و مسلمانان این اندازه از واقعیات دور نمی افتادند.

بنابر مسلك برخی از علمای عامه آنهایی که حصول علم به متشابهات را محال میدانند و بقول خودشان بواسطه متابعت از خایفه دوم - عمر - سؤال از متشابهات را بدعت میدانند و ایمان بآنها را واجب (چون عمر کله شخصی را که از آیات متشابهات سؤال نمود با عصا شکست) بعضی از جوابهایی که در جواب بعضی مناقشات داده اند تمام نیست مثل اینکه برخی در جواب این مناقشه که قرآن بعد از آنکه جهت بیان حقایق و ارشاد و هدایت مردم نازل شده است حکمت نزول آیات متشابهات چیست؟ گفته اند: آیات متشابهه سبب میشوند از برای تفکر عباد و بکار انداختن عقل خود جهت درك غوامض و مشکلات و عویصات و اگر همه آیات الهیه محکم باشند مقام و مرتبه جمیع علما در يك حد و مرتبه واقع خواهد شد - ولم يظهر فضل

العالم علی غیره (۱) .

این قبیل از توجیهات ناشی از افکار غیر نورانی و عقول مشوب به اوهام است و هرگز نمیشود علت وجود متشابهات و سبب واقعی نزول آیات متشابهه را بکارافتادن عقول مسلمانان دانست در هر حالتی آیات قرآنی از آنجایی که نازل از مقام علم عنایی حق است در کمال احکام و اتقان است و عروض تشابه و ابهام و اجمال معلول افهام و عقول غیر نورانی بنور الله است .

۱- مثل اینکه جمیع حقایق موجود در قرآن نازل از حق را محصور در ظواهر و نصوص قرآن دانسته‌اند و ندانسته‌اند که: ظهر و بطن و حد و مطلع و بالجمله جمیع حقایق و معارف الهی بحکم «لارطب و یابس» فی کتاب مبین «مخصوص کلیه آیات قرآنی است و مراتب و حقایق و درجات قرآن به اعتباری نهایت ندارد و بهمین مناسبت از طرق عامه و خاصه روایاتی در این خصوص نقل شده است .

جمیع آیات قرآن مشتمل است بر دقایق و لطایف و حقایق مربوط به مبدا و معاد و عالم ملاء که (عوالم غیب وجود) و نیز مشتمل است بر براهین ثابت کننده عوالم غیب و همین محکمت مشتمل است بر بطون کثیره که هر مرتبه‌یی از آن با مرتبه دیگر متفاوتست بشدت و ضعف و هر مرتبه نازل‌یی تفسیر مرتبه عالی‌ه و مرتبه عالی‌ه تأویل مرتبه نازل‌ه است و هكذا الی ان یصل الی المرتبة الأحدیة والواحدیة .

و نیز باید دانست که بیک معنا تأویل در محکمت و متشابهات وجود دارد و انّ الألفاظ موضوعات للمعانی العامّة وللمعانی مراتب ومظاهر وانه تعالی قد تجلی فی کلامه ولكن-الخلق- لا یبصرون وان هذه الألفاظ المكتوبة بین الدفتین تكون اخیره مرتبة تنزلاته (فاقرء ورقاً) ولهذا السرّ یجب فی الوجود ظهور من کان محیطاً بهذه المراتب وقد صرح بوجوده من نزل به القرآن وهو قوله (ص): انی مخلف فیکم انقلین، کتاب الله وعترتی اهل بیتی. ولهذا کان علی باب مدینه علمه ص...

و این نیز مسلم است جمیع آیات قرآنیّه بواسطهٔ اشتغال بر حقایق و معارف میدان جولان افکار محققان از متألّهان است نه آنکه فقط آیات متشابهات آنهم برخی از آنها و آنهم مربوط به غیر مسائل مربوط بمعاد و احوال آخرت کما قیل: «یوجب مزید المشقة فی الوصول الی المراد، و زیاده المشقة توجب مزید الثواب...» (۱) .

برخی دیگر در حکمت نزول متشابهات از آیات الهیه گفته اند: «لو کان القرآن کلّه محکماً لما کان مطابقاً الا لمذهب واحد، و کان بصریحه مبطلاً لكل ماسوی ذلک المذهب وذلک مما ینفر ارباب سایر المذاهب عن قبوله و عن النظر فیهِ و الإنتفاع به، و اذا کان مشتملاً علی المحکم و المتشابه طمع صاحب کل مذهب ان یجد فیهِ ما یؤید مذهبه و ینصر مقالته فینظر فیهِ جمیع ارباب المذاهب فیجتهد فی التأمّل فیهِ صاحب کل مذهب، و اذا بانغوا فی ذلک صارت المحکّمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق یتخلص المبطل من باطله، و یتصل الی الحق»

لا بد مراد از مذاهب مختلف (که در صورت وجود متشابهات هر صاحب مسلکی سعی می کند قرآن را بر طبق مسلک خود تفسیر و تعبیر کند، مذاهب اسلامی از اشاعره و معتزله و...) اشاعره و معتزله و امامیه و... می باشد و گرنه مذاهب خارج از اسلام که نمیشود مورد بحث مستدل قرار گیرند.

۱- خطیب رازی در تفسیر قرآن. ما بیان کردیم که محکم و متشابه از امور نسبی محسوب میشوند اگرچه اصل در آیات بنا بر قواعد مسلّمه عدم تشابه است و از باب وجوب سنخیت بین مفیض و مفاض کلام الهی و آیات ربانیّه در کمال اتقان و احکام است و محققان از اتقان و احکام کتاب تکوینی حق استدلال نموده اند بدعلم حق به جمیع حقایق قبل از خلقت و بعد از حصول کثرت در عالم وجود .

در این صورت مراد مستدل آنست که هر صاحب مسلکی از مذاهب و مسالك مختلف در اسلام می تواند جهت حقانیت معتقد خود بکتاب الهی استدلال کند درحالی که هر يك از این مذاهب درست طرف نقیض مسلك دیگر قرار دارد این مستدل علاوه بر آنکه نفهمیده قرآن را ملعبه افکار خام و اوهام و خرافات قرارداده است این قسم مراجعه بکتاب آنهم در اصول عقاید همان تفسیر برای ممنوع در شریعت است چون مصداق کامل تفسیر به رای آنست که هر صاحب مذهبی برای اثبات مسلك خود بقرآن استدلال کند و قرآن مؤید مسالك متناقض واقع شود. در این صورت و با این فرض هرگز محکّمات مفسر متشابهات واقع نمیشود و بواسطه همین امر (استدلال مسالك و مذاهب مختلفه بقرآن) وجود عالم بکتاب و لزوم حجت و ولی کامل در جمیع اعصار که مصداق (ومن عنده علم الكتاب) مطابق نصوص مأثور از حضرت ختمی مرتبت در اسلام امری مسلم است و اعراض از فرموده حضرت رسول (ص) که انی تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتی اهل بیتی) سبب وجود این همه مسالك مختلف در دین واحد و شریعت نبی واحد شد .

واسخف مما ذكر قول (۱) من قال: «ان القرآن مشتمل على دعوة الخواص

۱- محصول این اعتقاد آنست که : خداوند مطابق عقاید عوام که از وجود محسوس و مرئی درک می کنند و عقل آنها قوت تعقل موجود مجرد و بسیط صرف و معنای بحث مبرا از قیود امکانی را ندارد خود را بصفه امکانی بل که متصف به اوصاف متحرکات و اجسام معرفی کند و بعد از این رویه عدول نموده و خویش را کما هو اهل و مستحق معرفه می نماید تا افکار عوام را از محسوسات عبور داده بوجود مجرد تام الوجود خود برساند آیاتی که برخلاف واقع مشتمل است بر اوصاف حق تعالی به صفت اجسام و صفات حدثان از متشابهات و آیات دال بر تنزیه از محکّمات است مثلاً الرحمن علی العرش استوی و وسع کرسیه السماوات والأرض... دلالت دارد

والعوام، وطبایع العوام تنفّر فی اکثر الامر عن درك الحقائق، فمن سمع من العوام فی اول الامر اثبات موجود لیس بجسم ولا متخیّز ولا مشار الیه ظن ان هذا عدم ونفی ووقع فی التعطیل. فكان الأصاح ان یخاطبوا بالفاظ دالة علی بعض ما یناسب ما توهموه وتخیّلوه، ویكون ذلك مخلوطاً مما یدل علی الحق الصریح. فالقسم الأول وهو الذی یخاطبون به فی اول الامر یكون من المتشابهات والقسم الثانی وهو الذی یکشف لهم فی آخر الامر من المحکّمات...»

ماحصل این قول آنست که حق تعالی در مقام اثبات وجود خود و در مقام بیان صفات الهیه ذات منزّه خود را که معرا و مبرا از جهات امکان و لوازم حدوث و اجسام است ملازم با جهات منافی با مقام قدوسی خود معرفی کرده است با آنکه جسم نیست و از لوازم جسم بحسب اصل ذات و حقیقت منزّه و مبرا است خود را به اوصاف اجسام و لوازم حدثان (نعوذ بالله) متصف نموده است که تا فلان عرب عامی که عقلش بوجدی مجرد و تام الوجود و ازلی و ابدی و سرمدی منزّه از صفات امکانی راه ندارد بوجود

→

بر آنکه خداوند متمکن و مستقر در عرش و جالس بر کرسی ساخته شده از اجسام است و خود نیز بالملازمه جسمی است از اجسام و آیه لاندركه الأبصار و هو یدرك الأبصار سلب می نماید صفات امکانی را از حق و هر دو آیه بعقیده خطیب رازی ناظر بیک اصل و وارد بر یک موضوع و احداث و علت این تناقض گوئی نعوذ بالله عبور دادن افکار عامه است از محسوسات به معقولات .

ما بنا بر مسلك حق و مذهب اهل بیت طهارت (ع) در محکّمات و متشابهات گفتیم که حقیقت وجود جامع مقام تشبیه و تنزیه است که :

وان قلت بالتشبيه، كنت محدداً	وان قلت بالتنزيه، كنت مقيداً
وان قلت بالأمرين، كنت مسدداً	و كنت اماماً، في المعارف سيداً
فما انت هو، بل انت هو و تراه	في عين الأمور مسرحاً و مقيداً

حق باقید انصاف او بصفات امکانی از تجسم و تقدیر و حرکت و مرئی بودن بواسطه لون معتقد شود و فکر او از این وجود عبور نموده بوجود مجرد تام مبرا از صفات امکان و اصل شود نعوذ بالله من التفؤوه بهذه الاقوال (ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور) .

تعریف علم تفسیر

و بیان وجوه فرق بین تعاریف مفسران

دانشمندان از مفسران هر کدام بمذاق خاص و مشرب مخصوص خود در مقام تعریف علم تفسیر برآمده اند و این علم شریف را تعریف کرده اند ما بعد از بیان معنای لغوی تفسیر به نقل تعاریف مذکور در کتب اهل تفسیر پرداخته و بعد از نقل اقوال در این باب می پردازیم بمباحث مربوط به تفسیر و تقریر وجوه فرق بین تفسیر و تأویل .

تفسیر لفه بمعنای : ایضاح و تبیین است (۱) بنابراین توضیح مبهمات و تبیین مجملات و شرح معانی مشکله تفسیر آیات قرآنی محسوب می شود ولی تبدیل لفظ عربی بفارسی که همان ترجمه باشد تفسیر محسوب نمی شود .

برخی گفته اند : التفسیر علم یبحث فیه عن احوال الکتاب العزیز من جهة (۲) نزوله و سنده و ادائه و الفاظه و معانیه المتعلقة بالالفاظ و المتعلقة

۱- کریمه: ولا یأتونک بمثل الا جئناک بالحق و احسن تفسیراً. باین معناست

۲- (و المراد بکلمه نزوله) مایشمل سبب النزول و مکان نزول و زمان نزول که در لسان برخی به: شأن نزول تعبیر شده است (و المراد بکلمه سنده) مایشمل کونه متواتراً او احاداً او شاذاً . و المراد بکلمه اداءه : مایشمل کل طرق الاداء کالمد و الإدغام. و المراد بکلمه الفاظه. ما یتعلق باللفظ من ناحیه کونه حقیقه او مجازاً او

بالحکام.

بعضی دیگر از مفسران در مقام تعریف تفسیر گفته اند: «بأنه علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن، ومدلولاتها، واحكامها الافرادية والتركيبية ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب، وغير ذلك كمعرفة النسخ و سبب النزول وما به توضيح المقام كالقصة والمثل .

وبرخی دیگر گفته اند: التفسير علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالة على مراد الله تعالى .

جمعی گفته اند: التفسير علم يبحث فيه عن معاني كلام الله من محكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وصريحها ومؤولها...»

و نیز تفسیر تعریف شده است به: انه علم يبحث فيه عن تبين معاني القرآن وايضاح مايراد من عباراته والفاظه...»

برخی از اهل تحقیق گفته اند: «التفسير هو البحث عن جزئيات كتاب الله (۱) بقدا الطاقة البشرية» .

→

مشترکاً او مرادفاً او صحیحاً او معتلاً او معرباً او مبیناً. معانی متعلق به الفاظ: مایشبه الفصل والوصل... معانی متعلق به احکام از قبیل عموم و خصوص، مطلق و مقید، نسخ .

این تعریف شامل کثیری از جزئیات و مسائل علم قراءات و علم اصول و علم قواعد لغت... نحوه، صرف، معانی، بیان و... میشود .

۱- در تعریف علم حکمت این قید (بقدر الطاقة البشرية) آورده شده است چون علم بحقایق در جمیع مراتب وجود و یا علم بحقیقت چیزی بحسب جمیع مراتب نفس الامر و یا علم بحقیقت هر شیء باعتبار جمیع حضرات وجود بل که علم به اشیاء باعتبار علم حصولی و حضوری علی ماهو علیه از طاق بشر خارج است چون حقیقت هر شیء عبارتست از نحوه تعین آن شیء در علم حق و... ذوات الأسباب لا تعرف

←

و تفسیر نیز تعریف شده است به: «التفسیر علم يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن واحكامها الافراذية والترکیبیه» .

و این علم را به جهاتی تعریف نموده اند: «بأنه علم باصول يعرف بها معانی كلام الله من الاوامر والنواهی وغيرها...»
 کما این که برخی دیگر (۱) روی جهات و اعتباراتی در مقام تعریف این

→

باسبابها... این علم حاصل نمیشود مگر به رفع جهت خلقی و انحاء آن در جهت حقی و فناء محض در احدیت وجود و بقای سلطان وجود و صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین... چون در فناء اول اسم و رسمی برای سالک نمی ماند و خود را بوصف فناء شهود نمی کند تا خلق را در عین حق شهود نماید فضلاً از این که بشناسد و تعریف کند .

در این مبحث مسائل دقیقی را می توان بیان کرد چون مسأله تأویل در قرآن و حدیث یکی از عالی ترین مباحث علم تفسیر و یکی از مهمترین مسائل علم توحید و عرفان بل که اساس علم مکاشفه همین مسأله تأویل و نحوه استفاضه اهل معرفت از آیات قرآنی و احادیث اهل کشف و تنزیل است . و قال النبی (ص) فی حق اشرف الخلائق بعد نفسه المقدسه و دعا للذی کان بمنزلة روحه المنور اقرب الناس الى نفسه علی بن ابي طالب : «اللهم فقّهه فی الدین و علّمه التأویل» و کان دعاءه علیه السلام مستجاباً لأنه کان الداعی اشرف المقربين والمدعو له افضل الناس استعداداً .

۱- هر يك از مفسّران بر طبق مقصود و غرض خویش از تفسیر بحث نموده و به تعریف این علم پرداخته است چون سبك مفسران مختلف است برخی از دانشمندان که در علوم ادبی تخصص داشته اند بجنبه های ادبی قرآن پرداخته اند و برخی مفردات و ترکیبات (حالات ترکیبیّه) و نحوه قراءت بعضی مباحث الفاظ و مدلولات را نیز در تعریف آورده اند و جمعی موارد نزول و اجمال قصص و حکایات را نیز در تعریف تفسیر بر طبق مقصود خود آورده اند علی ای حال اختلاف در تعاریف دلیل بر

←

علم گویند: «التفسير علم يعرف به نزول الآيات و شؤونها واقاصيصها والاسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها ومدنيها ومحكمها ومتشابهها، وعامها وخاصها وناسخها ومنسوخها ومجملها ومفصلها وحلالها و حرامها ووعداها ووعيدها وامرها ونهيها» .

بعضی از محققان که نظری جامع‌تر دارند در مقام تعریف تفسیر گفته‌اند «التفسير علم بأصول يعرف بها احوال الكتاب من حيث المتكلم والكلام دالاً ومدلولاً والمخاطب وجهة الخطاب و مصدره و نظمه بحسب الطاقة البشرية»

قید اخیر را این جماعت از تعریف حکمت اخذ نموده‌اند اگرچه این قید خود معلوم است چون انسان سالك در طریق تفسیر کلام الهی هرچه سیر او کامل و تام و جامع باشد به باطن کلام الهی نمیرسد چون کلام از امهات اسماء الهیه محسوب می‌شود و اولین مقام تعیین حق باین اسم اعظم مقام و مرتبه واحدیت بل که احدیت وجود است و کلیه نقوش و ارقام حاصل از فیض اقدس در مرتبه واحدیت از تجلی اعرابی حق در موطن احدیت وجود

→

اختلاف حقیقت معرّف نمی‌شود مثل آنکه در تعریف علم حکمت و فلسفه مشارب مختلف وجود دارد کسی که قائل به اتحاد عقل و عاقل و معقول است حکمت را به :
 صیرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني (زدانش هر آن کس برد توشه‌ای*
 جهان نیست بنشسته در گوشه‌ای) تعریف کرده‌اند و از آنجایی که شناسایی حقایق بدون شناسایی علل و اسباب اولیه اشیاء امکان ندارد حکمت را به (العلم بعلم الأشياء و معلولاتها وربط الأسباب بمسبباتها وربط المعاليل بعلمها الأوليه) تعریف کرده‌اند و برخی حکمت را به «هی التثبته بالله» باعتبار آنکه غایت آن فنای در حق و بقای باو و ترتیب امور علی‌ما هو الموجود فی علمه تعالی است تعریف نموده‌اند .

حاصل شده است و این مرتبه از وجود کتاب جامع تام و کامل الهی است که اصل جمیع کتب الهیه بشمار میرود (۱) .

* * *

قرآن مجید و کلام الهی که علم تفسیر مبین و شارح آن می باشد مشتمل است بر معرفت توحید؛ انواع و اقسام آن چون قرآن ترجمان حال خلائق است و مردم در معرفت حق دارای مراتب و درجات و مقامات مختلفند برخی از مردم که اهل حجب و واقع در صریح عالم ماده و محاط بعوارض عالم طبیعتند حق را بچشم قالب نمی بینند و از کثرت و عوارض آن بحق استدلال می کنند آیاتی که مردم را از طریق تفکر در خلق بحق دعوت می نمایند نظیر «افلم ينظروا الى الابل كيف خلقت» ترجمه حال آنهاست. برخی قدم را

۱- اگر مراد از کلام، کلام و کتاب تدوینی نیز باشد علم جامع به تفسیر که همان کشف معانی الفاظ و مراد از معانی کلمات است علی ماهی علیها توقف دارد بر احاطه باین کلمات و حصول علم به الفاظ و کلمات قرآنی از جهت علم بعلل یا علت ظهور این کلمات و تنزل آن از مقام غیب وجود به قلب حضرت ختمی مقام و از آنجایی که ظواهر و محسوسات قائم به معانی و بواطن هستند و قرآن نیز دارای بطون متعدد است علم تام بحقیقت قرآن اختصاص به اولیاء و ورثه علم آن حضرت (عترت طاهریز) دارد و واسطه تنزل کلمات قرآنی از مقام عالم حق بشهادت و ظاهر اگرچه جبرئیل است ولیکن جبرئیل یکی از اشعّات و لمعات حقیقت محمدیه است که :

احمد ار بگشاید آن پَر جلیل تا ابد مبّهوت ماند جبرئیل

چه آنکه آن حقیقت کلیه حقیقه الحقایق است و آنچه از کلمات و کتب تدوینی (خاص شرایع الهیه) و کتب تکوینی در طول و عرض عالم وجود و صحیفه آفاق و انفس حاصل گردیده است وساطت در ترقیم و تسطیر خاص اوست و قلم غیبی در دست کاتب احرف وجود اوست که فرمود : اول ما خلق الله القلم .

بالاتر گذاشته بآنکه از کثرت بوحدت استدلال می کنند معذک بویی ازدرک اصل وحدت بمشام جان آنان رسیده است و آیاتی نظیر: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق...» ترجمان احوال آنان است. بعضی از خواص خالق حق را بچشم جان می بینند و کلام حق را بگوش دل می شنوند اگرچه این طایفه نیز دارای مراتب مختلف مشکند ولی جامع مراتب آنها شهود اصل وحدت است آیاتی نظیر «وفی انفسکم افلاتبصرون» وشهد الله انه لا اله الا هو» ناظر به مقام و مرتبه آنان است .

کتاب مجید قرآن مشتمل است بر احکام مربوط به نظام اجتماع بشری ومتضمن است بر قواعد مربوط به عبادات و طاعات قواعد و قوانین مربوط بحدود دیات و بالاخره مشتمل است بر آنچه که مدخلیت دارد در تنظیم قواعد اجتماعی و ایجاد مدینه فاضله و قوانین مربوط به تنظیم احوال یک فرد و قواعد مربوط به نظام اجتماع یک خانواده و یک طایفه و یک شهر وبالاخره بیان آنچه که مدخلیت تام دارد در بوجود آوردن یک مدینه فاضله در منطقه و مملکت واحد ونیز مشتمل است بر آنچه مایه و موجب سعادت دنیا و آخرت کلیه افراد بشر است و بهمین جهت صاحب شریعت اسلامی مبعوث است بر کافه مردم و آورنده رسالت بزرگ اجتماع بشری است الی یوم انقیامه. بهمین مناسبت استنباط احکام شرعی و قواعد فرعی و اطلاع بر انتظام معیشت وعام بر اصول معرفت و حکمت و بیان اقسام فضائل نفسانی و بعبارت کافی تر و تمام تر : آیات الهیه مشتمل است بر مکالمات ربانیه با حضرات نفوس انسانی ، لذا بحث از احوال و کیفیات خطابات الهیه ومقام مخاطب و کیفیت تخاطب و اضافات و نسب الهیه بین این دو، و ارتباطات ربوبیه شأن عام تفسیر است و احکام جمیع منازل سَلَّاک الی الله از بدایات و اقسام آن و نهایات و مراتب آن (قسم بدایات که

مشمول بر ده باب است و قسم ابواب و قسم معاملات و قسم اخلاق و قسم اصول و اودیه و احوال و ولایات و حقایق در آخر قسم نهیات از معرفت و فناء و بقاء و تحقیق و تلبیس و وجود و تجرید و تفرید و جمع و توحید (هر قسمی مشتمل است بر ده باب مجموع هزار باب کلیات آن محصور است در صدمنزل) در این کتاب الهی «لا یفادر صغیره ولا کبیره الا احصاها» (بنحوی جامع و شامل و کامل بیان شده است .

بنا بر تعریف اخیر که مختار برخی از محققان از متأخران است . غرض حقیقی از تفسیر فهم خطابات الهیه و نحوه حال مخاطبین و معرفت لسان متکلم باین خطابات است چه آنکه خطابات الهی و تنزلات ربانی السنه احوال مخاطبین است و کتاب الهی خبر می دهد از احوال خلائق (باعبار وجود آنها در عوالم غیبی و تعیین علمی خلق در عالم اعیان ثابته و تعلق خطاب تکوینی به ایجاد خلائق و نحوه تأثیر نفس رحمانی و بیان آنکه این نفس ربوبی اول کلمه صادر از حق است که (شق اسماع الممکنات) .

تنزل انسان از عوالم ربانی و کیفیت معیت حق با خلائق در این عالم و این کتاب الهی نیز ترجمان احوال نفوس خلائق است نزد حق و از آن جهت که حق معیت با خلق دارد و نیز کتاب الهی ترجمان نسب و اضافات و جهاتی است که متعین از مناسبات حقی و خلقی می شود و تعییناتی که از این اضافات و نسب مکرر حاصل می گردد چه آنکه ظواهر قرآن و کتاب الهی تعلق دارد به اعمال قالبیه کالاقرار بالایمان و بطن کلام الهی متعلق است به معاملات قلبی، مطاع و مابعد مطاع تعاق به اسرار سری و حقایق جمعی الهی می گیرد، تا حد تعیین اول (۱) که مقام فنای اسماء و صفات است (۲) .

۱- تعیین اول همان مقام احدیت وجود است که از آن به (او ادنی) تعبیر شده است کما این که از مقام واحدیت بمقام (قاب قوسین) تعبیر نموده اند اراده کلام ←

آیات قرآنیهِ نیز لسان و ترجمان کیفیت ظهور حق در اشیاء و تجلی حقیقت وجود در آفاق و انفس و بودن حقایق وجودیه مرآت ذات و اسماء و صفات حق و نحوه مرآتیت حق نسبت بمعالیل امکانیه و آئینه بودن ممکنات نسبت به ذات و صفات حق (لأنه تعالی مرءات احوال الخلائین و المخلوق مرائی ذاته تعالی) لذا آیات قرآنی برخی ناظر به حکمت نظریه و برخی ناظر به حکمت عملیه اند و چون آیات قرآنیهِ و خطابات الهیه لسان و ترجمان احوال مخاطبین است، و از باب تطابق بین کتاب تکوین و کتاب تدوین، تعیین بطون آیات، بحسب بطون خلایق است، و هر انسان دارای ظاهر و بطن وحد و مطلع است و آیات لسان حال افراد انسانند بحسب مراتب ترقیات و ظهور او در قوس صعودی از جهت کسب ملکات. برخی از آیات ناظر بمقام خلق و ظهور انسان و لسان وجود مادی و تحصیل وجودی او در زمان و مکان و نحوه تحقق آن در عالم شهادت و خلق بحسب کسب اعمال، کما این که بعضی از آیات ناظر بمقام انسان بحسب وقوع او در مقام نفس و برخی لسان حال او بحسب نیل در مقام عقل و قلب و سر و خفی و اخفی می باشند

* * *

محقق «فرغانی» در شرح قصیده تائیه گوید: «...ان للنفس من حیث قوتها العاملة فی ضبط الامور الدنیویة المذكور کلیاتها سبعة فی قوله تعالی:

→

در مقام احدیت مبده ظهور کلمات اسمائیه و صفاتیهِ در مقام واحدیت گردید و بعد از واحدیت تمایز کلامی و جلوه متکلم و مخاطب وجود ندارد لذا انتهای مطلع همان مقام واحدیت است از فنای حقیقت محمدیه در احدیت وجود برخی از ابنای تحقیق بمابعد مطلع نیز تعبیر نموده اند.

۲- در این مقام کلام و متکلم و تجلی غیبی حق بصورت اراده الکلام همه بوجود جمعی بدون امتیاز و تعدد موجودند و بمشرب تحقیق در مقام احدیت ذاتی تجلی و ظهور منفی است.

زین للناس حب الشهوات... بطناً أولاً^۱ ولسانه يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا... وطلب صاحبه: ربنا آتنا فی الدنيا فما له فی الآخرة من خلاق.. من حيث عبورها الى طلب الامور الاخریه (۱) من جهة قوتها العاقلة المنورة بنور الشرع بطناً ثانياً ولسانه ربنا آتنا فی الدنيا حسنة و فی الآخرة حسنة و هو لعوام اهل الإسلام والایمان و اول مراتب الاحسان (۲) والروح من حيث تعينه فی

۱- سالك بعد از تنبّه و یقظه توجه بآخرت پیدانموده و از لذات فانیه و مشتهیات نفسانی چشم پوشی نموده و بآخرت متوجه می شود او امر الهی را امتثال نموده و از محرمات می پرهیزد و نفس خود را از تصرفات غیر مرضیه و احوال باطله و آراء فاسده باز میدارد این حالت را مقام دخول در باب (احسان) گویند. ولها عرض عریض و مراتب کثیره حتی ینتهی الى اعلى درجات الإحسان .

درضمن نقل کلام شیخ کبیر اقسام و مراتب احسان بیان خواهد شد و نیز حدیث وارد در این باب ذکر می شود . روایات متعدد بمضامین مشترک در لفظ « کأن » (فاعبد ربك كأنك تراه) در آثار وارده از ائمه شیعه نقل شده است (رجوع شود به شرح مقدمه قیسری، تألیف سید جلال الدین آشتیانی ص ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۸۹) .

۲- شیخ کبیر در کتاب فکوک (فك ختم الفص اللقمانی) در مقام بیان معنای احسان فرموده است : اعلم ان سِرّ اقران هذه الحکمة بالصفة الإحسانیّة، هو من اجل ان للإحسان ثلاث مراتب بین احکام المرتبة الأولى منها و بین احکام الحکمة اتّحاد و اشتراك فیهما بین ذلك الوجه كالأخوين .

فان حکم الإحسان الأول و مقتضاه ۱ هو « فعل ما ینبغی لما ینبغی کما ینبغی »

(۱) شارح علامه (مفتاح قونیوی) حمزه فناری معنای احسان را بطور مطلق به (فعل ما ینبغی لما ینبغی...) تعریف نمود و آنرا از فکوک شیخ (رض...) نقل کرد در حالتی مراتب دیگر احسان مقصود شیخ نیست بلکه احسان بمعنای اول منظور اوست - رجوع شود به کتاب فکوک حاشیه شرح منازل عارف علام عبد الرزاق کاشانی ط ۱۳۱۳ ه ق ط ه ص ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸ . رجوع شود به شرح مفتاح قونوی تألیف علامه محقق حمزه فناری ط تهران گ ۱۳۲۳ ه ق

عالم الأرواح واللوح المحفوظ بطن ثالث وهو منقح لخواصهم و لسان مرتبته جواب حارثه حين سأله النبي: يا حارثه كيف أصبحت ؟ مُؤمناً حقاً . فقال: ان لكل حق حقيقة فما حقيقة إيمانك. قال عزفت نفسي عن الدنيا ، فتساوى عندى ذهبها وحجرها ومدرها... الى ان قال (ص): عرفت فالزم فهذا مرتبة ان تعبد الله كأنك تراه . و للسرا الإلهى و هو الوجود المضاف الى الحقيقة الإنسانية من حيث ظهوره العينى فى مراتب الكون، روحاً ومثالاً وحساً بطن

→

ومقتضى الحكمة وضع الشيء فى موضعه، على الوجه الأوفق، وضبط الحكيم نفسه ، و من يقدر على ضبط من التصرفات الغير المرضية والأقوال الغير المفيدة والآراء والتصرفات الفاسدة والوصايا وجميع النصائح والآداب المتعلّمة والمعلّمة داخلية فى احكام هذه المرتبة الإحسانية الأولى المختصة بهذه الحكمة .

بدون شك انسان مغمور در غواشى و البسه نشأء دنيا و عالم غفلت و داره يولى الظالم اهله در غفلت محض و بى خبرى تمام از حق تعالى و مبادى غيبى و عوالم ملكوتى بسر مى برد و خود نفس غفلت بشمار ميرود و از حق بکلى غافل است و نور مکنون در فطرت انسانی که فطرت توحيد است محاط تبعات نفس و مغلوب ظلمات طبع است انسان مغلوب احکام و آثار نشأت طبيعت و ظلمتکده عالم ماده حکم شخص نائم و خواب را دارد .

آنکه در خوابست بيداريش به مست غافل عين هشياريش به

لذا خواجه عالم فرمود: الناس نيام اذا ماتوا، انتبهو. چون مرگ خروج از هیئات ظلمانی بدن است، وقوع آن عين بيدارى است، چنین انسانی محتاج است به کسی که او را هشيار نماید تا از خواب بيدار شود . حقیقت حق بمقتضای رحمت رحیمیه امتنایه بوساطت اسم هادى متجلى در صریح ذات انسان بهترین واعظ است و منبعه تکوینى و این انتباه به تعبیر شیخ المشایخ افضل اهل التحقيق خواجۀ انصار و شیخ کامل محقق و عارف و اصل متأله شارح کاشانى: (نفس القومة لله المسمّاة عندهم

رابع ولسانه كنت سمعه و بصره وهو اول مراتب الولاية وآخر مراتب الإحسان .

ومن حيث بطونه الإستعدادى فى قلب الإنسان القابل لتجايه بطن خامس ولسانه ومعنى قلب عبدى المؤمن وهو اوسط مراتب الولاية .

و من حيث جمعه الروحانى بين الظهور والبطون فى دائرة صفات الالهية التى هى المفاتيح الثانية للبرزخة الثانية بطن سادس و هو لأهل النهايات وهم الكمل والافراد .

ومن حيث حضرة احدية جمع الجمع للكل متوحدة العين بطن سابع ولا يفتح شمة منه الا لصاحب الإرث المحمدى فانه له خاصة .

قال الشيخ فى تفسير الفاتحة : «بين مرتبة كنت (۱) سمعه و بصره ومرتبة الكمال المختص (۲) بصاحب احدية الجمع مراتب : منها، مرتبة النبوة

→

باليقظه) است ۱

اول تجلى حق بصورت رحمت امتنانيه تجلى نورى است كه قلب عبد خواب بآن نور روشن ميشود و خود نور تنبيه را در قلب خود مشاهده مى نمايد .

۱- رجوع شود به تفسير شيخ كبير محقق قونيوى طبع حيدرآباد دكن ص ۳۲ .

۲- آنچه كه باعث تقرب و نزديكى انسان سالك، به حق تعالى ميشود؛ از اعمال و عبادات يا از نوع نوافل و مستحبات است و يا از سنخ واجبات آنچه كه فعل آن لازم و ترك آن حرامست از واجبات و آنچه از اعمال كه ترك آن جايز است و مصاحبت در فعل الزام آور نيست و فعل بسرحد وجوب نرسيده است از مستحبات و نوافل بشمار ميرود واجب و مستحب هر دو، در جهت تقرب و اينكه موجب نزديكى به حقند

(۱) فى كتاب المنازل : باب اليقظه قال الله تعالى : قل انما اعظمكم بواحدة؛ ان تقوموا الله

مثنى و... القومة لله هى اليقظة من سنة الفعلة والنشؤ عن ورطة الفترة .

ثم الرسالة ثم الخلافة اعنى الرسالة المقرونة بالسيف المختصة بأولى العزم ، كل من الثلاث بالنسبة الى امة مخصوصة ، ثم العامة من الثلاث ، ثم الكمال المتضمن للإستخلاف الأتم من الخليفة الكامل لربّه سبحانه ، فما ظنك بدرجات الأكملية التى وراء الكمال...» .

→

مشتري کند. اهل عرفان معتقدند که در نوافل (شاید بواسطه جواز ترك و عدم وجوب فعل والزام آن) وجود عابد فانی در معبود نیست و جهت خلقی در جهت حقّی مندرک نمیشود و صحبت از وجود عبد در میانست نتیجه نوافل همین اندازه اثر دارد که باعث غلبه حقیقت بر جهات خلقی میشود و نه بتامها و در این قرب حاصل از عمل به نوافل عبد سالک فاعل و مدرك باشد و حق تعالی شأنه آلت اوست. حدیث (لایزال یتقرب عبدی الى بالنوافل حتى كنت سمعه وبصره ولسانه و یده ورجله...) ولی در قرب فرائض جهت خلقی بکلی فانی در جهت حقّی می شود و وجود مجازی عبد سالک از میان می رود و ذات سالک فانی در ذات باین مرتبه و مقام ناظر است (ان الله قال على لسان نبيّه او عبده سمع الله لمن حمده) .

باید دانست که مقربان از چهار قسم بیرون نیستند چه آنکه یا بقرب نوافل متحققند و یا بقرب فرائض و یا بجمع بین این دو قرب بدون تقيّد یکی از این دو و بی منابه که گاهی یکی باشد و گاهی دیگری بل که بهر دو قرب باهم و احکام این دو متحقق باشند. از این مرتبه به مقام جمع الجمع و قاب قوسین و مقام کمال تعبیر نموده اند و الی هذا المقام اشیر فی قوله تعالى: ان الذين يبایعونك انما يبایعون الله ، یدالله فوق ایدیهم .

اگر سالک به هیچ يك از احوال سه گانه پابند نباشد بل که بهر يك از دو قرب و بجمع بین این دو و نیز بی تقيّد بهر يك از این احوال ظاهر شود بمقام احدیت جمع واصل شده است و از مقامات دارای مقام اوادنی و از فتوح بفتح مطلق نایل آمده است آیه (ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی) اشاره باین مقام و لسان مرتبه صاحب آن است.

انسان منغم در طبیعت و محاط به لوازم عالم حیوانی و بعد از بیداری از خواب غفلت خویش را منغم در موجبات مهلکه مشاهده می‌نماید و بعد از مشاهده نعم الهیه بتدریج خود را مستعد از برای خروج از عالم حیوانی نموده و نعم الهی را یکی بعد از دیگری می‌شمرد و درک می‌کند که ثمرات افعال لازم عالم حیوانی و تجاوز بحدود حق و جنایات صادر از او سبب خسران ابدی و حرمان دائمی از رحمت حق می‌شود و خود را مهیا از برای تدارک مافات می‌نماید و حق در نظر او بزرگتر از هر شیء جلوه‌گر می‌شود و وعید الهی او را می‌ترساند، و به حقارت وجود خویش پی‌می‌برد و بعد از آنکه به واجبات و محرمات و موجبات نجات و اسباب هلاک عالم حاصل نمود جهت استمداد از دعای الی‌الله خود را مهیا می‌نماید و درک می‌کند که رهایی از این ورطه خطرناک امکان ندارد مگر آنکه در صدد خلع عادات برآید چه آنکه نفس شخص خواب و منغم در دنیا به بطالت و رکون بشهوات و لذات فانیه عادت نموده و باید خود را از لوازم خواب که بعد از یقظه باقی است خلع نماید چه آنکه سیر ترقی با وجود ملکات موجب مهلکه امکان ندارد.

بعبارت دیگر انسان قبل از سلوک و قبل از توجه به عالم ربوبی از اصل خود غفلت دارد و از اکوان سابق بر وجود خود (اعم از اکوان الهیه و عقلیه و مثالیه) بحکم خواص تطویرات و احکام تعویقات و غلبه احکام طبیعت و آثار و لوازم عوالم حیوانیت از اصل فطرت خود غافل است و فقط توجه به حظوظ مخصوص نشأه حس و طبیعت دارد فکان کالنائم المعرض عن المحسوسات الثابتة غافلاً عنها مقبلاً علی الخیالات الزائلة، و کان حکم هذه الغفلة شاملاً لحقیقة السرا الإلهی الوجودی و حقیقة الأثر الروحانی .

حقیقت نفس انسانی بواسطه غلبه احکام کثرت از اصل وجود خود که جوهر نفس ناطقه موجود از سنخ ملکوت است غفلت دارد و همین

انحراف نفس به سوی تفریط و افراط و اورا در عالمی که اهل الله از آن به خواب تعبیر نموده اند فرو برده است .

برخی از مردم بواسطه تابش نور ایمانی در باطن وجود آنها خویش را مسجون در زندان طبیعت دیده و حالت بیداری به آنها دست میدهد و يقول منها لمظهریه عن نومة الاعراض عن الحقيقة والإستجابة للجبار : یا صاحبی السجن ءارباب متفرقون خیر ام الله الواحد القهار در این صورت نفس انسانی بواسطه هوشیاری به باطن وجود و باطن باطن خود پی برده و عقب ماندگی خود را از عالم عقل احساس نموده و لسان حال به (یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله) گویا میشود و بواسطه همین تنبّه درک می کند که براو سه امر مهم لازم است .

یکی آنکه : عادات و لذات فانیه را ترك نموده و در جمیع حرکات خود تابع اوامر و نواهی حق میشود و خود را مهیا از برای عمل به احکام شرعیه می نماید و از طبیعت و لوازم حالات اول بکلی اعراض می نماید و وارد در مقام اسلام میشود .

دوم : آنکه نفس خود را بواسطه اتصال با احکام وحدت باطنی و توجه به اخلاق ملک و روحانی و انفصال از احکام طبیعت و عادت در غربت تام قرار میدهد (۱) که قال الإمام المحقق السابق جعفر بن محمد الصادق -ع- : «طلب الحق غربة» .

سوم : آنکه از راه فنا از احکام حجب و قیود عارض که از ناحیه تلبس به احکام مراتب تنزلات حاصل شده است نفس خود را از جهت سیر و وارد در باب مشاهده نماید که (الحقیقة جذب الأحدیة لصفة التوحید) از این مقام بمقام احسان تعبیر نموده اند و مقام احسان دارای سه مرتبه و درجه است

قال الشيخ الكبير - قدم في الفكوك: «واما المرتبة الثانية، فهي التي سئل عنها جبرئيل النبي - ص - بقوله: ما الإحسان؟ فاجابه، الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه. وانه عبارة عن استحضار الحق على ما وصف نفسه به في كتبه وعلى السنة رسله دون مزج ذلك بشيء من التأويلات السخيفة بمجرد الإستبعاد وقصور ادراك العقل البشري (النظري خ ل) في فهم مراد الله من اخباراته... والمرتبة الثالثة الإحسانية يختص بالعبادة على المشاهدة دون كان كما قيل لبعض الأكابر: هل رأيت ربك؟ فقال: لم اعبد رباً لم اره. و اليه الإشارة بقوله: وجعلت قرة عيني في الصلوة.»

چون مراتب و درجات و مقامات و احوال و... سلاك الى الله مختلف است مثلاً برخی از مردم از مقام طبع تجاوز نموده بمقام نفس رسیده اند و برخی از این مقام تجاوز نموده بمقام عقل میرسند و هكذا سایر درجات و مراتب و مقامات، آیات قرآنی ناظر به مراتب و مقامات مختلف است .

در مبحث قبل بیان کردیم که مقام ظهر قرآن با مقام ظاهر انسان از باب مناسبت تامه و محاذات کلیه بین کتاب تدوین و کتاب تکوین مطابقت دارد و مقامات باطنی انسان بحسب قوس صعودی با مراتب و مقامات که همان بطون قرآنی باشد مطابقت دارد لذا انسان بالغ بمقام عقل که مقامات نفس را پیموده است لسان مرتبه او در قرآن مجید آیاتی نظیر (یا ایها الذین آمنوا، اقيموا الصلوة و اتوا الزکاة، و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات) است. چون عقل انسانی شایق بلذات باقیه و حشر با اهل ملکوت و ملائکه است این لطیفه انسانی مقتضی خروج از مرتع بهائم و ورود در عالم انبیاء و صالحان و شهداء است (۱) .

* * *

۱- این مقام و مرتبه را مرتبه اسلام نامیده اند از آن جهت که واصل باین مقام

←

برخی از مخاطبان کلمات الهیه و خطابات ربانیه اعم از قرآنیه و حدیث چون بحسب سیر عروجی و معراج ترکیب بمقام ومنصب روح ایمان و آخر درجات آن و حقیقت ایمان رسیده اند و از مقام حق ایمان بمرتبه عالی تر صعود نموده اند و بمقام عیان و شهود و کشف واصل شده اند و از قیود ایمان حجابی رسته اند و از مقامات بمقام قرب نوافل و از بطون به بطن ثالث از بطون سبعة و از فتوح به فتح مبین نائل گشته اند لسان حال و طلب آنان آیاتی نظیر: ولقد رآه بالأفق المبین، و سبحان الذی اسری بعباده لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الأقصى، لنریه من آیاتنا الکبری، و كذلك

→

تابع حکم عقل است و عقل او را تسلیم مبدء نموده و مقتضای آن ملازمت اوامر و اجتناب از نواهی است چون عقل نورانی بین حسنات و سیئات تمیز قائل است و درک می کند که بر حسنات و سیئات ثواب و عقاب مترتب است - شخص در این مقام عالم به وعد و وعید است .

همانطوری که قبلاً بیان نمودیم سالک از بیداری و تنبّه بلذات فانیه و ملکات حاصل از اعمال مخصوص به عالم طبع و قوای بهیمیه پشت می نماید و نفس خویش را از اعمال غیر مرضی باز میدارد و بعد از طی دایره اسلام و حصول علم قطعی بمراتب ایمان و تحصیل عقاید صحیح توسط عقل مستکمل علم تفصیلی که مقدمه کشف و شهود عیانی است بحق تعالی و ملائکه و کتب و رسل الهی بهم میرساند و بتدریج وارد مقام احسان میشود .

و مرتبه دوم احسان اول مرتبه و مقام دخول در بطن دوم از بطون سبعة است راجع به عبادت حق مطلق و شهود مبدء وجود و عوالم غیبی بنحو (کأنّ) که بطن دوم از بطون سبعة است از ائمه شیعه روایات متعدد در این باب مأثور است که ما چندین مورد از این موارد را در شرح فصوص نقل نموده ایم .

نری ابراهیم ملکوت السماوات می‌باشد و لسان مرتبه این جماعت مقام :
 کانتی انظر الى عرش الرحمن بارزاً و مرتبه آنان مرتبه : ان تعبد ربك
 کانتك تراه است (۱) .

۱- شیخ در فکوک فرموده : این مرتبه، مرتبه اوسط مراتب احسان و اول
 مرتبه ولایت است و مرتبه بعد از این مرتبه مشاهده حق است بدون کأن و لسان آن :
 لم اعبد رباً لم أره، وجعلت قرة عینی فی الصلوة ، و: لو كشف الغطا ما ازددت
 یقیناً، و: الآن قیامتی قائم. است .

صاحب این مقام از مراتب واجد مقام قاب قوسین و از بطون دارای بطن چهارم
 و از خطابات قرآنیّه مخاطب به خطاب «مارمیت اذرمیت» : ما کذب الفؤاد ما رأی است.
 قول صادق (ع): «رضا اهل البيت رضا الله» باین مرتبه ناظر است .

نگارنده در حواشی بر فصوص شیخ اکبر در بیان ایمان و اسلام و احسان
 تعلیقهای نوشته‌ام که قسمتی از این حاشیه را برای توضیح در این جا ذکر می‌کنم .
 باید دانسته شود که احسان دارای اطلاقات عدیده است لفظ احسان گاهی
 اطلاق می‌شود و از آن معنای عام فهمیده میشود موافقاً لقوله تعالی : «هل جزاء
 الإحسان الا الإحسان» احسان در این مقام دارای سه مرتبه و سه درجه است :

اول : فعل ما ینبغی لما ینبغی. ای مرتبه الأوامر والنواهی الإلهیه قولاً و فعلاً.
 هذا هو المعاملة مع الحق فی مقام النفس والحسن الظاهر فی مرتبه الإسلام .

والمرتبه الثانية: وهي التي اجابها النبي عن سؤال الإحسان بقوله: الإحسان
 ان تعبد الله كأنك تراه. وهي عبارة عن استحضار الحق على ما وصف به نفسه في كتبه
 و على السنة رسله و انبيائه المعصومين (عليهم السلام) من دون شرح ذلك بشيء من
 التأويلات السخيفة بمجرد الاستبعاد وقصور ادراك العقل النظري المشوب بالوهم
 الغير المنور بنور الشرع في فهم مراد الله من اخباراته .

بعبارة اخرى : العلم القطعي بتفاصيل اخبار النبوية من المبدء والمعاد وما بينهما
 وهذا هو المعاملة مع الحق في مقام الروحي الحسي الغيبي الإضافي المختص بحكمة

جمع قلیلی از خواص از اولیاء چون متنور بوجود حقانی شده‌اند و بعد از سیر در اسماء ظاهر و تحصیل تمکین در این مقام و تحقق بجمعیت اسم ظاهر و انتهای سیر اول حبی و تحصیل وجود حقانی بخطاب «وسعی»
→

بباطن ایمان و حقه ۱ کما ذکرنا فی قضیة حارثة و فصلناها بما لا مزید علیها .
والمرتبة الثالثة : هی مقام المشاهدة من دون كأن کما هو المروی عن قطب الأقطاب ومن عنده علم الكتاب «کیف ابد رباً لم اره، لو كشف الغطاء ما زددت یقیناً» وهذا هو المعاملة مع الحق فی مقام السِّر الغیبی الحقیقی، فهی اول مراتب الولاية و آخر مراتب الإحسان بهذا المعنی و مرتبة الحارثة اوسط مراتب الإحسان .

وقد يطلق الإحسان على معنى خاص على حسب الحديث النبوی (ص) المذكور: ان الإحسان ان تعبد الله كأنك تراه. بحيث تكون المرتبة الأولى المذكورة خارجة عن درجات الإحسان وعلى هذا الإطلاق الثانی فالإستحضار القطعی التفصیلی العلمی وحقیقة الایمان و باطنه کما فی قضیة حارثة اول درجات الإحسان و مقام قرب النوافل و كنت سمعه و بصره و ... ثانی درجاته و مقام قرب الفرائض آخر درجاته و اوسط مراتب الولاية و المشاهدة. وقد یطاق على معنى اخص على ما یستفاد من قوله تعالى: ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا... ثم اتقوا و احسنوا و الله یحب الهمسین. حیث ختم الآية بذكر الإحسان و اقرن مع المحسنین . . . و من قوله تعالى : و من یسلم وجهه الى الله و هو محسن... و من ینقاد برمتّذاته الى الله و هو شاهد فقد استمسك بالعروة الوثقی و الى الله عاقبة الأمور و على هذا المعنی فالمرتبة الثانیة ایضاً خارجة عن درجات الإحسان فاول ظهور الولاية و مرتبة الکمال
←

(۱) فرق است بین حق الایمان و حقیقة الایمان و جوع شود بشرح نگارنده بر مقدمه

فصوص ص ۲۹۸ و حواشی استاد مشایخ، آقامیرزا هاشم رشتی - اعلی الله قدره - بر مقدمه

شرح مفتاح - مصباح الانس حمزه فناری ص ۴، ۵، ۶، ۷ .

قلب عبدی المؤمن» مخاطبند که اینک به حضرت ختمی مرتبت مخاطب به خطاباتی خاص است که دیگران از آن نصیب ندارند از مراتب واجد مقام اکمایت و تمحّض در تشکیک و از مقامات صاحب مقام او ادنی و از بطون بطن هفتم از بطون قرآنی و از فتوح صاحب فتح مطلق و لسان مرتبه او : ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی، ویامن لا یشفله شأن عن شأن ،

→

والمشاهدة اول درجات الإحسان فمقام قرب النوافل اول درجاته ومقام قرب الفرائض اوسط درجاته ومقام احدية الجمع آخر درجاته فاذا فهمت ما نبهنا عليه فيرتفع التنافي والتناقض والتخالف من كلمات الشيخ الكبير وغيره من الاكابر عن نظرك حيث قال في الفوك...۱

وقال في تفسير الفاتحة ۲ بعد قضية حارثة : انها آخر درجات الإيمان و اول درجات الإحسان . وقال أيضاً ان مرتبة قرب النوافل اول درجات الإحسان . و قال الشارح الفرغانی هنا على ما نقله الشارح الفناری على طبق ما ذكرنا في المعنى الاول من المراتب الثلاث. وقال في تحقيق المنازل في شرح القصيدة على ما نقل عنه الشارح الفناری أيضاً : ان اول درجات الإحسان مقام المشاهدة وقرب النوافل .

شارحان منازل السائرین کلهم احسان را در مقام اودیه ذکر کرده اند ولی نکته ای که ما ذکر کردیم تبعاً لبعض الأكابر ۲ اخباری که اهل حدیث در بیان مراتب ایمان و اسلام از ائمه (ع) نقل نموده اند اگرچه بحسب لفظ و عبارت اختلاف دارند ولی در باطن و معنا بین آنها اختلافی وجود ندارد با آنچه که ذکر شد تهافت و تیناقض که در کلمات مشایخ بحسب صورت موجود است از بین میرود .

(۱) فوك ط ۲ طهران ۱۳۱۳ ه.ق. ص ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸ .

(۲) تفسير فاتحه تأليف شيخ كبير قونيوي چاپ حیدرآباد دکن ، هند ص ۴۶، ۴۷ .

(۳) استاذ مشایخنا الکرام خاتم العرفاء والمثالین آقامیرزا هاشم رشتی «قدس الله

عقله بنوره» .

(و باعتبار آنکه مظهر تام و تمام اسماء حق است) اینما تو گوا فثم وجه الله است (۱) .

بنا بر آنچه که ذکر شد تشخیص این مراتب و مقامات و تمیز مخاطبان از یکدیگر و فهم آنکه آیات الهیه با اختلاف در مفاهیم و مضامین ناظر بکدام قسم از اقسام مخاطبان است و بالاخره علم به ارادات و معانی کلام الهی ، مراتب و شئون خطابات و ارتباط بین اسماء الهیه و مظاهر خلقیه و تطبیق مضامین کتاب تدوین - قرآن - به کتاب تکوین - نفوس انسانیّه - باعتبار نهایات وجود بحسب ملکات و روحیات حاصل از اعمال و افعال و تشخیص شئون و احوال مخاطبان کلام الهی ، جلوات و اطوار خطابات شأن کسی است که خود محیط بمراتب ملک و ملکوت وجود باشد از این جا ضرورت احتیاج به صاحبان علوم لدنی - اهل عصمت و طهارت - معلوم میشود .

(اعرّفکم باللّٰه ، اعلمکم بکتابه)

این خبر از احادیث نبویه است که محدثان اسلامی از عامه و خاصه نقل نموده اند. شناسائی و معرفت حق اول سه نحو متصور است : معرفت ذات، معرفت صفات و معرفت افعال .

۱- جمیع مراتب و مقاماتی که از برای خاتم انبیاء حاصل شده است از برای صاحب ارث محمدی کمال از اولیا یعنی عترت طاهرین او به تبع و بالوراثه ثابت است و آنها نیز مظهر تام اسماء و صفات حقّند و خلافت آن بزرگواران خلافت تامه الهیه است و آنچه از فیوضات عامه و خاصه از حق صادر و نازل شده است از دائره وجود آنان خارج نیست .

در کتاب الهی - قرآن مجید - از علم بذات و علم بصفات و اسماء و علم به افعال الهیه بحث و گفتگو می‌شود و غایت خلقت انسانی و علت غایی خلقت حقایق ملکوتی و موجودات واقع در موطن غیب و سکان ملاء اعلی معرفت حق و عرفان جمال و جلال وجود مطابق همان معرفت حقست که اصل الاصول علم اعلی بشمار می‌رود و نزد اهل عرفان علم بذات و معرفت اسماء الهیه کبریت احمر و علم به اسم اعظم حق که شامل جمیع اسماء الهیه است (و اسم از ذات نزد این طایفه جدانیست چون اسم همان ذات متجلی از جباب و مشکات صفاتست) مفتاح مفاتیح غیب و شهود بشمار می‌رود و از باب اتحاد عقل و عاقل و معقول ؛ علم و عالم و معلوم، علم بذات کما هو حقها از باب آنکه علت حد تام معلول است و حق اول علت العال حقایق ملک و ملکوت است مستلزم اتحاد با ذات و فناء در غیب وجود است (اتحادی بی تکلیف و معرا از قیاس) و ملازم است با علم به حق بحسب ذات و صفات و افعال یعنی علم بذات و شهود ذات بدون وسایط از وجه خاص و علم به اسماء و صفات در موطن و مشهد اسماء و صفات و علم به اعیان و ماهیات و حقایق اشیاء باعتبار تجلی اسماء در اعیان عالم و شهود حق در مقام تجلی اسماء در اعیان ثابته عیناً و خارجاً و از آنجایی کلام حق از صفات ذاتیه حق است و متکلم از اسماء ذاتیه بشمار می‌رود و عرفان ذات و اسماء و صفات غایت علم تفسیر است موضوع و غایت آن علم عین موضوع الهی به معنای اخص است و بوجهی عین علم عرفان و تصوف بشمار می‌رود برای آن که قرآن بعد از تقریر ارتباط بین اسماء الهیه و حقایق کونیه مظاهر اسماء الهیه و باعتباری مظهر اسم اعظم یعنی انسان را از راه ارتباط اسماء و مربی بودن اسماء نسبت به اعیان به احادیث وجود دعوت نموده و فرق بین دعوت قرآن و سایر دعوات الی الله آنست که قرآن سبب وصول عبد بحق و منشأ

رسانیدن انسان بحکم کریمه (انا لله وانا اليه راجعون) بحق مطلق است و فرق بین است بین رسیدن عبد بحق و معرفت حق بحسب وجود عینی و شهود حق مطلق از راه کشف و شهود و بین پیدایش علم بحق از طریق برهان و از راه علم الیقین و نیل بمقام عین الیقین و حق الیقین از طریق سیر در اسماء الهیه با براق کشف و شهود و رفرع مشاهده عینیّه چه آنکه رجوع بحق وقتی محقق می شود که سالک بموطن اصلی خود رجوع نماید . و نعم ما قیل :

فرقتی لو لم تكن في ذا السكون لم يقل : انا اليه راجعون
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر
و از آنجایی که مفسر کلام حق (کلام حق اعم است از تدوینی و تکوینی) در مقام سیر در کتاب الهی، سفر مینماید از سوره ای بسوره ای و از آیه ای به آیه ای و این سیر از دوراه و این سفر معنوی از دو طریق محقق می شود: سنذکره باسان اهل الظاهر و نحققه بناءً علی ما ذکره ارباب التأویل انشاء الله تعالی شأنه .

یکی از طرق سیر در حقایق و وجودات مقیده و سفر از کثرات به وحدت است با حفظ مراتب وجودی و سایط فیض

بعبارت دیگر مسافر الی الله و سالک الی الحق المطلق مراتب وجودی را یکی بعد از دیگری پشت سر گذاشته و بعد از طی درجات وجود از وجود عنصری و برزخی و عقلی و غور در اعماق حقایق مقیده و کشف حجب نورانی و ظلمانی بمقام وحدت وجود میرسد و فناء فی الحق برای او حاصل می شود و وجودش وجود حقانی می گردد .

اگر عنایت حق شامل او شود و در وحدت وجود بعد از فنای وجود مجازی و عاریتی بمقام صحو بعد از محو، و تمکین بعد از تلوین بل که بمقام

فناء عن الفنائین نائل می‌گردد و بسیر خود در اسماء الهیه یکی بعد از دیگری ادامه می‌دهد و به اسرار کلمات الهیه واقف می‌شود و بعد از طی مدارج کمال و تحصیل تمحّض در تشکیک حق را به اسم متکلم متجلی در همه چیز دیده و کلمات قرآنیّه را در مقام قراءت از زبان قائل آن - حق مطلق - می‌شنود (۱)

۱- بجمیع مراتب قرآن از ظهر و بطن و حدّ و مطالع محیط می‌گردد این مقام از مختصات اولیاء محمدیین و کَمَلِ ورثه او می‌باشد. بیان اجمالی این مطلب (عالی ماحقّقه الشیخ الأكبر) از این قرار است و ان لا یسعه افهام القاصرین قال الشیخ -رض-: ان الظهر هو التفسیر، والبطن هو التأویل، والحد ما یتناهی الیه الفهوم من معنی الکلام، والمطلع ما یصعد الیه منه فیطلع علی شهود الملک العلام. وقد نقل عن الإمام المحقّق السابق، جعفر بن محمد الصادق - علیه السلام - انه قال: لقد تجلّی الله تعالی فی کلامه ولكن لا یبصرون. وروی عنه - علیه السلام -: انه خَرَّ مغشیاً علیه وهو فی الصلوة، فسئل عن ذلك؟ فقال: «مازلت اردد الآیة حتی سمعتها من المتکلم بها» * کتاب الجمع والتفصیل، فی ابداء معانی التنزیل، نسخه خطی ص ۴۶.

* شیخ اکبر و اتباع او برای حضرت صادق مقام و مرتبه منیع قائلند و در مراتب و مقامات بکلمات آنحضرت زیاد استشهاد نموده‌اند و خلافت کلیه الهیه را خاص عترت طاهرین میدانند لذا قیصری در شرح مقدمه فصوص شیخ (رض...) گوید «وآله اهل و اقاربه و القرابة اما ان یکون صورة فقط او معنی فقط او صورة ومعناً، فمن صحت نسبت به الیه صورة ومعناً فهو الخلیفة والإمام القائم مقامه» این قیود فقط در عترت (امیر مؤمنان و اولاد او - امام حسن و امام حسین و ائمه از صلب حسین علیهم السلام) جمع است بل که باید معتقد بود که این اعظم برخلاف توهّم فاضل معاصر عبدالعظیم زرقانی مطابق روایات متواتر ماثور از طرق عامه و صحاح آنان (از حیث معنا) راجع بخلافت کلیه عترت طاهرین امیر المؤمنین و اولاد او مقام خلافت تامه و ولایت مطلقه جامع جمیع مراتب ولایت قائلند و آنان را مرجع علوم قرآن و منبع علم باطن میدانند و برای اهل عصمت مقامی فوق مقام سایر اصحاب (خلفای ظاهری و غیر آنها) قائلند بل که جمیع مراحل و مقامات موجود

تفصیل این بحث در تئمه مسأله تفسیر و فرق آن با تأویل و در بحث مربوط به احادیث ثقلین خواهد آمد.

→

در حقیقت محمدیه را به تبع جهت اهل عصمت - عترت - ثابت می کنند. مدرک این اعظم از عرفا که بحسب ظاهر در فقه و حدیث تابع یکی از مذاهب چهارگانه اند اخبار و احادیث موجود در کتب اهل حدیث است نه آنکه در مبحث ولایت و احکام و ثمرات آن (بر خلاف توهّم دانشمند معاصر ابوالعلاء عقیفی محشی فصوص شیخ اکبر) متأثر از شیعه باشند.

این اعظم جهت اولیاء محمدیین - اهل بیت عصمت - بتصریح خودشان مقامات و مراتبی قائلند که برخی از علمای شیعه معتقد باین مقامات را غالی می دانند.

جمعی از کسانی که مدعی دانش اند از قواعد و قوانین مربوط به اصل نبوت و باطن و حقیقت نبوت یعنی ولایت غفلت دارند و بواسطه غموض مسأله ولایت که به اصل توحید از جهاتی برمیگردد و کثیری از مدعیان معرفت بعمق این قواعد پی نبرده اند و یا از عدم استعداد و طینت اصلی آنان (که باید شقاوت تکوینی بآن اطلاق نمود، که عین ثابت این قبیل از مردم از قبول ولایت کلیه الهیه امتناع ورزیده است) تا چه رسد به سرگشتگان وادی حیرت و منغمران در عالم طبع و مبتلایان به تمنعات نفس که از اصول اولیه ولایت و احکام آن غفلت دارند که: «ما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون».

مثل آنکه بعضی از معاصرین نسبت جهل و غفلت به حضرت سید الأحرار سید شباب اهل جنت، امام و پیشوای آزاد مردان امام حسین در قضیه کربلا داده اند و نفی علم از آن جناب نموده اند (بل که صراحة غفلت (نعوذ بالله) بآن امام همام نسبت داده اند) در حالتی که علمای خاصه بل که جمعی از علمای عامه یکی از مواردی را که پیغمبر اسلام قبل از وقوع آن خبر داده است همین قضیه نینوا و شهادت خاندان طهارت، ذکر نموده اند.

→

در نهایت تأسف باید اذعان داشت که این قبیل از مردم به حقیقت قضیه عاشورای حسینی و به فلسفه شهادت آن حضرت پی نبرده‌اند و ندانسته‌اند که حضرت سیدالشهداء از جمله اشخاص نادر، در عالم وجود است که طالب فتح و ظفر بعد از مرگند و اگر عده معدودی از این قبیل فدائیان حقیقت و طالبان حق بوجود نمی‌آمدند تاریخ متوقف می‌شد.

آشکار بود که دخالت اغراض و امیال نفسانی در کار حکومت اسلامی موجب و مایه انحطاط اخلاقی شد، در همان صدر اسلام و بلافاصله پس از رحلت رسول اکرم (ص) تمایلی به نظام جاهلیت پیدا شد و در خلافت خلیفه سوم تعصبات عشیره‌ای و قبیله‌ای و جانبداری از قوم و قبیله جانشین تساوی حقوق اسلامی میشد که علی بن ابیطالب (ع) سالهای خلافت ظاهری خود را با يك چنان فسادى بمبارزه گذرانید.

دوران حکومت معاویه و فساد حاصل از آن را به اجتماع فاسدی که علی با آن روبرو شد بیفزائید و به بینید که امام حسین گرفتار چه اجتماع فاسدی بود.

لذا یکی از معاصران محقق مصری در رساله الاسلام نوشته است: خلافت عثمان (چه بسا برخلاف میل او) آنچنان نکبتی بیار آورد که شخص عذیم النظیری مانند علی (ع) مایوس از اصلاح این مولود دستگاه خلافت بود. اسلام بعد از عثمان خبلی توخالی بود بنحوی که دیگر هر گر معنویت اسلام لمس نمی‌شد. خلفا (حکام و فرمانروایان بظاهر اسلامی) غرق در فساد و تبه‌کاری شدند بنحوی که روی جباران و قداران تاریخ را سفید نمودند. درست است که شاه مردان مریدان و فدائیان داشت که در تاریخ بشر نمونه‌اند و عده آنان هم نسبت زیاد بود ولی معاویه همه آن را دمردان را ریشه کن کرد. مگر از بین بردن همه فرزندان پیغمبر جهت اثبات رجوع مسلمین به جاهلیت کافی نیست. مگر این لکه ننگ از دامن فساد اعراب

←

→

(اتباع عثمان و معاویه) در طول تاریخ زائل شدنی است ؟

بنابر این تفوه باین معنا که قصد امام حسین اقامه حکومت و تجدید امارت اسلامی بود بنحوی اگر علم داشت باین که حتماً کشته می شود عقلایی نبود که باین قیام تن در دهد و بعد فهمید که به او نیرنگ زده اند و وقتی خود را گرفتار دید شهادت را اختیار نمود و شهادت مطلوب ثانی امام بود و اگر علم داشت که کشته می شود قیام نمی نمود بخصوص که یزید هم عمرش کوتاه بود و حتماً حضرت بعد از یزید خلیفه می شد، حاکی از عدم درک و بررسی درست است، مثل اینکه در آن دوره یزید منحصر بفرد بود درحالتی که او آلت دست بنی امیه و اتباع آنان بود و هیچ نقشی در خلافت نداشت. حضرت امام حسین هوشیارتر از این بود که از اجتماع عصر خود و روحیات مردم غافل باشد و برای او مسلم بود که اگر آن صحنه بی نظیر را بوجود نیاورد و اجتماع مسلمین را بواسطه این قیام بزرگ (فدا کردن خود و عائله خود بنحوی تکان دهنده) متوجه فساد دستگاه حکومت ننماید بی سروصدا او را خواهند کشت بدون آنکه آب از آب تکان بخورد (۱) و حکومت اسلام نیز بکلی به حکومتی محلی و قومی تبدیل می شد .

(۱) اصولاً مسأله خلافت کلیه و ولایت مطلقه محمدیه یکی از غوامض مسائل علم توحید است معتقد ما در مسأله ولایت ونحوه وجود ولی کامل و کیفیت علم او بمراتب وجود و احاطه او بمظاهر وجودی غیر از تلفیقات متکلمان است. امام مظهر اسم اعظم الهی است و حق تعالی بجمع اسماء خود در امام تجلی نموده است و اسماء الهیه از مشکات ولایت کلیه امام بکمال ظهور و بروز که از آن بکمال جلاء واستجلاء تعبیر نموده اند رسیده است لذا علم او محیط به کافه ذراری وجود است. بی جهت نیست که اهل توحید از جمله سیدنا الاستاذ (سیدالاساطین و رئیس الملة والدين و قرة عیون الموحدين) در رساله «مصباح الهدایه»

بیان وجوه فرق بین تفسیر و تاویل بوجه تفصیل

تاویل بحسب لغت در بسیاری از موارد مرادف تفسیر است در کثیری از آیات و احادیث این دو لفظ مترادف استعمال شده اند (اول الکلام تاویلاً،

→

مقام واقعی امام را مرتبه احدی وجود دانسته اند و تصریح کرده اند که: - عقل اول - جبرئیل - حسنه ای از حسنات ولایت کلیه علویه است .

باید دانست که بنا بر فرموده استاد - دام ظلّه - ولّی کامل بحسب این مقام احاطه حضوری بهمه چیز دارد و مقام دنیایی و مرتبه ظاهری او در نشأت ماده بمقام اصلی او متصل است . لذا در روایات خاصه وارد است که: امام هر وقت اراده نماید همه چیز را میداند، کنایه از آنکه وجود ناسوتی او متوجه مقام باطن کلی خود می شود و همه مراتب وجودی را در مظهر وجود کلی خود شهود می نماید و همه حقایق را در لوح وجود و صحیفه ذات خود مشاهده می کند لذا عین ثابت او سمت سیادت نسبت بسایر اعیان دارد ولذا لسان قابلیت او اتم السنه است و باین اعتبار مظهر اسم - لایشفله شان عن شان - است و آنچه از فعلیات و جهات وجودی که ظهور آن از حق اول امکان دارد و می شود که وجود امکانی، آن فعلیات را پذیرا شود در مقام استعداد کلی و عین ثابت امام به فعلیت رسیده است و ولّی کامل مظهر اسم اول و آخر و ظاهر و باطن و مظهر اسم رحمان و رحیم است و اسم رحمن صورت حقیقت وجود ساری در قوایل امکانی است .

اسدالله در وجود آمد در پسر پرده هر چه بود آمد

از ازل تا ابد هر چه فیض از حق بحقایق وجودی رسد اصل آن فیض و حقیقت آن در وجود جمعی ملکوتی ولّی اعظم بنحو اعلی و اتم موجود است لذا هر فیض بهر قابلی برسد امام واسطه در ظهور آن می باشد (و ان ذکر الخیر فانتم اوله و آخره و اصله و فرعه، بکم فتح الله و بکم یختم) رجوع شود به رساله مصباح الهدایه فی النسب و الولاية تألیف سیدنا الاستاد القدیس - جفله الله من افضل اولیاء المقربین و اغیضت یرکات انقاسه علی العالمین - .

←

وتأوله، دبّره وقدره وفسره) درآیه شریفه: فاماالذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأویله... وما یعلم تأویله الاالله .

در آیات قرآن تأویل بمعنای بیان وکشف وایضاح زیاد استعمال شده است . تأویل دراصطلاح متأخران از علمای اصول فقه و علمای کلام غیر از معنای لغوی بمعنی ایضاح وکشف است محققان درمبحث حجّیت قطع و تحقیق آنکه حجّیت قطع ذاتی است (۱) گفته اند: اگر مفهوم آیه یی مخالف حکم عقل باشد باید آن را تأویل نمود و یا آنکه جمعی از اهل کلام معتقدند که آیات ظاهر در تجسیم را باید تأویل نمود؛ مرادشان آنستکه باید آنرا حمل برمعنایی نمود که لایق مقام ربوبی باشد (۲) .

۱- در السنه شهرت دارد که حجّیت ذاتی قطع است وما میدانیم که حجّیت نسبت بقطع و علم نه ذاتی باب برهان است نه ذاتی ایساغوجی چون صورت علمیه کاشف از واقع بحسب وجود خارجی واقع در یکی از مقولات ده گانه است و مقوم حقیقت آن که جنس فصل آن باشد ذاتی آن است (ذاتی باصطلاح کلیات خمس) و کشف و نورانیت و حکایت از واقع و سایر لوازم غیر منفک از آن ذاتی باب برهان است و حجّیت نسبت بصورت علمی واقع در لوح نفس مسلماً جزء این دو قسم نمی باشد. ناچار مراد اهل تحقیق آنست که صحت احتجاج درمقام حصول قطع مسلم است .

۲- مثل تأویل عرش و کرسی و سایر الفاظ موجود در کتاب و سنت که ظاهرشان منافی مقام ربوبیت است وما در بحث بعد درمقام تحقیق در قول حق و مختار در این مسأله بحث خواهیم نمود .

→

حقیر در شرح خود بر رساله توحید و نبوت و ولایت قیصری و تعالیک بر رساله ولایت شیخ مشایخنا العظام - آقا محمد رضا اصفهانی قمشه یی - که در دست طبع است در این مسأله مفصلاً بحث نموده است. ما در این حواشی بیان نموده ایم که حسنات ولایت کلیه بخصوص خاتم ولایت محمدیه مهدی موعود - روحیفداه - تناهی ندارد و حق تعالی کلیه اسماء کلیه و جزئیة خویش در این مظهر بفعلیت تامه میرساند لذا عارف نامدار حموی گوید: یسمع اویظهر من شراک نقله اسرار التوحید - ارواح العالمین فداه - .

قدمای از مفسران لفظ تفسیر و تأویل را بیک معنا حمل نموده‌اند و این لفظ را از جهت نسبت متساوی میدانند و برخی بین این لفظ تساوی قائل نیستند ولی تباین بین این دو لفظ از حیث نسبت معتقد نیستند و تفسیر را اعم از تأویل دانسته‌اند. بیان معنی و مفهوم لفظ بطور مطلق تفسیر و بیان مفهوم لفظ بامعنایی که متبادر از ظهور لفظ نیست تأویل است (۱) درمباحث بعد این معنا را شرح میدهیم .

شاید کسانی که گفته‌اند: فرق بین تفسیر و تأویل آنستکه اگر لفظ بیک معنا که غیر آن نیز محتمل نباشد توجیه شود تفسیر است و تأویل عبارتست از اراده یک معنا باستناد بدلیل و برهان از لفظی که دارای معانی متعدد باشد و دلیلی از برای اراده معانی دیگر موجود نباشد .

بعبارت دیگر اگر لفظی دارای معانی متعدد باشد و اراده یکی از معانی

۱- باید مراد قائل این باشد که مفهوم و معنای مفاد از جمله بامقدمه خارجی (در صورتی که بدون مقدمه خارجی این معنا از لفظ و جمله مستفاد نشود) تأویل است و تفسیر اعم است از این معنا. دانشمند بزرگوار معاصر عبدالعظیم زرقانی در این باب گوید: «وبعضهم یری ان التفسیر یخالف التأویل بالعموم والخصوص فقط، ویجعل التفسیر اعم مطلقاً و كأنه یرید من التأویل بیان مدلول اللفظ بغیر المتبادر منه لدلیل . ویرید من التفسیر بیان مدلول اللفظ مطلقاً ، اعم من ان یکون بالمتبادر او بغیر المتبادر» مراد ایشان ناچار این است که بیان معنا و مفهوم و لفظ چه این معنا مستفاد از صورت الفاظ موجود در جمله باشد و یا با ضم مقدمه معنا مستفاد شود مستفاد از صورت لفظ تفسیر و مفهوم مفاد از لفظ با ضم مقدمه تأویل است مثلاً جمله: یدالله فوق ایدیهم. چون خداوند دارای جسم نیست ظاهر آن مراد نمی‌باشد پس مراد قدرت مطلقه حق است که محیط بر همه قدرتهاست استفاده این معنا از الفاظ تأویل است و شاید: لایعلم تأویله . اشاره باین قبیل از موارد است .

مستند بدلیل ازین معانی دیگر که مستند بدلیل نیست تأویل است و توجیه لفظ بیک معنا که غیر آن محتمل نباشد تفسیر است .

جمعی معتقدند که تأویل با تفسیر مابین است بنابراین در آیات قرآنی تفسیر عبارتست از معنای مقطوع مفهوم از آیه و حصول قطع و یقین بآنکه مراد حق از آیه همین است و لاغیر ولیکن ترجیح یکی از معانی محتمله بر معانی دیگر بدون حصول قطع و یقین تأویل است (۱) .

برخی دیگر گفته اند: بیان معنای لفظ از طریق روایت تفسیر، و بیان آن از طریق درایت تأویل است (۲) .

۱- بنا بر این تعیین یک معنا جهت لفظ، در صورتی که قطع داشته باشیم مراد متکلم همان معنای معین است و لاغیر تفسیر است و این قطع باید مستند باشد به نص کتاب که مفید قطع است و یا مستند بدلیل شرعی متواتر و صحیح و تام و اگر منشأ آن دلیلی نادرست و سبب حاصل از دلیل غیر شرعی باشد و مفسر بواسطه تحصیل مقدمات حاصل از وهم و عقل غیر منور بنور شرع معنایی را از آیه استخراج نماید و یا آنکه بعقل ضعیف خود قواعدی را تحصیل نماید که آیه را بآن تطبیق دهد تفسیر ممنوع و از قبیل تفسیر برأی و اتباع از ظن خواهد بود .

جماعت اشاعره و معتزله به آیات قرآنی در جبر و تفویض استدلال نموده اند و عقیده هر دسته از این دو جماعت درست نقطه مقابل عقیده دیگر قرار دارد. اشاعره بعد از نقل آیات موهم جبر بعنوان تفسیر و آنکه بطور یقین مراد حق از تکلم به آیات موهم جبر نفی استناد افعال از عباد و اثبات فاعلیت حقیقی برای حق در این ورطه افتاده اند. و معتزله نیز تفویض را مفاد آیات قرآنی آنها مفاد قطعی دانسته اند.

۲- نزد اهل تحقیق از متألّهان از مفسران و اکابر از اهل تأویل از صوفیه و عرفای امت مرحومه مبنای تأویل بر شهود و کشف تام است که از متابعت صحیح از صاحب شریعت محمدی و طریقت علوی حاصل می شود و منشأ علم آنان کتاب مبین

زرقانی در مناهل (۱) گوید: «بعضهم یری ان التفسیر مباین للتأویل . فالتفسیر هو القطع بأن مراد الله کذا، والتأویل ترجیح احد الاحتمالات بدون قطع. وهذا هو قول الماتریدی . او التفسیر بیان اللفظ عن طریق الروایة ، والتأویل بیان اللفظ عن طریق الدراية، او التفسیر هو بیان المعانی التي تستفاد من وضع العبارة، والتأویل هو بیان المعانی التي تستفاد بطریق الإشارة» .

برخی از اهل ذوق بطور کلی تفسیر را مستفاد از عبارات و ظواهر و نصوص کتاب و سنت میدانند و تأویل را مأخوذ از اشارات (معان قدسیه.... تنهل من سحب الغیب علی قلوب العارفين) و اصحاب اشارات همان اولیاء محمدین هستند که علوم آنها مستفاد از حی لایموت است نه مفاد افکار و فهوم اهل ظاهر و منقول از (میت بعد میت) .

کشف و شهود بعد از طی درجات علم الیقین و ورود در منازل تحقیق و رفض تعینات بشری و قطع تعلقات ناسوتی حاصل می شود و حقیقت کلام الهی حاصل نمی شود مگر بعد از محو موهومات و صحو معلوم و کشف سیر و هتک سیر که: الحقیقة نور یشرق من صبح الأزل ویلوح علی هیاکل التوحید آثاره .

لذا اهل تفسیر (اشخاص واقع در عوالم تبعات طبع نفس) با اهل تأویل (صاحبان قلب و واقفان به اسرار) در معارضه اند بهمین لحاظ مختار

→

در عالم شهود است و علم آنها حاصل از ظهورات و اتباع از مفاهیم نمی باشد و مفسر چون از شهود حقیقت کلام الهی عجز دارد و غیب معانی براو مستور و مجهول است باید از اصحاب شهود و ارباب مکاشفات در فهم حقایق قرآنی استمداد نماید .

۱- المناهل تألیف فاضل محقق عبدالعظیم زرقانی ط ۱۳۷۲ هـ ق ص ۴۷۱ ،

نگارنده این سطور در فرق بین تفسیر و تأویل آنست که تفسیر راجع است بمعانی مفاد از ظهر قرآن و قالب الفاظ آن و تأویل راجعست به مقام باطن و ملکوت قرآن که: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و...».

فیلسوف متأله و محدث بارع صدر المتألهین مؤلف کتاب حاضر رای خاص در این مقام دارد که در اواخر تفسیر (آیه الكرسی) و این رساله به تحقیق آن پرداخته است و تلمیذ عظیم الشأن او در معارف حقیقیه همین مشرب را اختیار فرموده است که نگارنده این سطور به تحقیق آن می پردازد -والله يقول الحق وهو یهدی السبیل-.

* * *

بهر حال در مقام وجوه فرق بین تأویل و تفسیر وجوه زیادی بالغ بر چهارده یا پانزده وجه بیان شده است. یکی آنکه تفسیر اراده يك معنای معین و مشخص است از الفاظ و عبارات کتاب و تأویل اراده کلیه معانی محتمله.

دیگر توجیه نمودن لفظ است بمعنایی که غیر آن احتمال داده نشود و تأویل اراده معنای واحد است از معانی متعدد با قیدی که ذکر شد. و دیگر آنکه متعلق تفسیر روایت و متعلق تأویل درایت است و وجه دیگر آنکه اراده جمیع معانی لفظ تأویل (۱) و تعیین يك معنا و اراده آن تفسیر است. وجه دیگر

۱- متکلم الهی چون احاطه قیومیه و معیت تامه به جمیع اشیاء با جمیع حقایق دارد می تواند لفظ را مرءات معانی متعدد و متکثر قرار دهد و از لفظ جمیع معانی و مصادیق را اراده نماید (نه آنکه لفظ قالب مطابقی باشد از برای يك معنا و بقیه معانی از لوازم معنا یا لفظ محتملاً و یا معانی دارای لوازم متعدد باشند کما توهمه المحقق الخراسانی صاحب الکفایه در بیان معنای ان للقرآن بطناً و لبطنه بطناً...) و ←

آنکه تفسیر عبارت است از تعیین مقصود از لفظ به اراده استعمالی و تأویل در این صورت و فرض عبارت است از بیان مراد و تعیین مقصود و غرض جدی به اراده واقعی .

و فرق است بین اراده جدی (۱) و اراده استعمالی کما حقق فی الاصول

→

ما بیان خواهیم نمود که استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد در این باب جائز بل که واقع است در این مورد تمام معانی بیک لحاظ سعی اطلاقی انبساطی مورد لحاظ واقع شده اند و لفظ در کافّه معانی یعنی در جمیع آنها بیک اطلاق سعی انبساطی استعمال گردیده است .

بنا بر این فرض در قرآن کریم مثلاً از لفظ میزان (نضع موازین القسط) در مقام يك معنا از معانی میزان اراده میشود ولی در مقام تأویل در مقابل لفظ میزان جمیع معانی میزان (از باب آنکه میزان وضع شده است از برای معنی عام، موضوع له الفاظ در اصطلاح ارباب تحصیل معانی عامه است) از عقل و منطق و نحو و صرف و علم اخلاق و اسطرلاب و قپان و شاقول و ترازو و پرگار تا امام و کتاب مبین و..... اراده می شود .

۱- یکی از اکابر عصر ما ۱- ادام الله تعالی ظله- در این باب فرماید :

«... مثلاً ما مشاهده می کنیم که در قرآن مجید سه قسم جزا و اجر برای اتفاق در راه خدا، مقرر شده است که بین آنها اختلاف و فرق زیاد است. مفسّر این مراتب را مستند بفعل حق تعالی میداند و این عقیده را که خداوند هر چه بخواهد بهر کس می دهد بدون ملاحظه اختلاف قوایل و نظر باین معنا که جزاف در فعل حق نیست و اراده جزافی از او مسلوب است ولی لسان تأویل از این مرحله برکنار است و مراتب را

←

(۱) سید اهل التحقيق مجتهد بارع کامل و حکیم محقق و عارف مثاله المترقی بمدارج

الحق والیقین سید محمد کاظم عصار - ادبیت برکاته - .

ودراین مقام تحقیقی لطیف است که درجای خود بیان می شود چون غرض ما از این مقدمه ذکر مطالب بر سبیل اختصار است از تطویل و تفصیل خودداری می شود .

باید باین نکته دقیق توجه تام داشت که تأویل بحسب موارد استعمال دارای معانی خاصه است و در مقابل تفسیر هم در این مقام مختلف می شود و باید دید که می شود جهت تفسیر و تأویل معنایی جامع بیان نمود که به جمیع مراد و مصادیق منطبق باشد .

مثلاً: در موردی تأویل اطلاق می شود و مراد از آن صرف لفظ از معنای ظاهر و حمل آن بر معنایی مناسب مقام و مورد است مثل آنکه آیات در تجسیم با مقام قدس ربوبی - عز شأنه - سازش ندارد (۱) محققان گویند :

→

بحسب مراتب قوایل و تفاوت بین درجات آنها مختلف مشاهده می نماید . چه آنکه اگر شخص انفاق کننده در قالب مرحله مادی و ناسوتی باشد نتیجه انفاق او اجر و مزد مادی و شبیه آن می باشد و اگر شخص منفق در مرحله ملکوت باشد جزای انفاق او از سنخ عقلانیات و اگر منفق اهل کشف و شهود صوری و یا اهل کشف معنوی باشد نتیجه عمل او از سنخ حکمت و از جنس حقایق خواهد بود تا برسد به کسی که جزای انفاق او لقای حق و مرتبه اعلائی آن اختصاص به اهالی جنات صفات و ذات خواهد بود...» .

۱- این مسأله امر دیگری است که اصولاً چرا حق حکیم محیط بجوانب کلام خود در مقام بیان صفات الهیه کلامی ذکر کند که بحسب ظاهر منافی مرتبه و مقام احدیت ذاتیه باشد ما بیان کردیم که این ظواهر مراد واقعی است و حق بحسب فعل
←

(۱) رجوع شود به تفسیر سورة حمد تألیف سید محمد کاظم عصار طهرانی ط ۱۳۹۰

ه. ق. با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی ط چاپخانه دانشگاه مشهد، ص ۶۴، ۶۳.

ظاهر مراد نیست و باید آن را تأویل نمود و بمعنایی حمل کرد که منافات با مقام تنزیه حق تعالی داشته باشد و مفهوم لغوی تأویل یا یکی از معانی آن که بمعنوی قصد یا رجوع باشد باین معنا سازش دارد و نیز در برخی از موارد تأویل و تفسیر همان معنای شرح و توضیح و تبیین را می فهمانند. اما معانی اصطلاحی تأویل آنهم نزد برخی از ارباب تحقیق که تأویل عبارتست از معانی مستفاد از بطون سبعة قرآنی و تفسیر راجع است به معانی ظاهر الفاظ مثل آنکه انسان و نیز مطلق کتاب تکوین از باب تطبیق بین کتاب تدوین و تکوین دارای ظهر و بطن و از برای بطن نیز بطنی است الی سبعة ابطن یا سبعین بطوناً و باعتباری بطون کتاب تدوین و تکوین نهایت ندارد اینها اموریست که اهل تحقیق برای خود اصطلاح بوجود آورده اند تا حقایق را بصورت های مختلف تقریر نمایند و مواردی تأویل و تفسیر اطلاق شده است (در کتاب و سنت) همان چند معنای اول است که با معانی لغوی تأویل سازش دارد دیگر از وجوه فرق بین تفسیر و تأویل وجهی است که صدر المتألهین و شاگرد او آخوند فیض (قده) بیان فرموده اند و آن از این قرار است :

فیض کاشانی در کتاب مستطاب معارف الهیه (۱) به تبع استاد خود مطلبی بیان نموده است که حاصل آن در این جا ذکر می شود :

ملاحسن فیض در مقدمه کتاب تفسیر خود (تفسیر الصافی) و رساله

→

متصف است بصفات امکان و بنابر وحدت شخصیه و توحید وجودی ظاهر وجود و باطن آن در سلك يك اصل قرار دارد و هر مرتبه حکمی دارد و باعتبار ظهور در مراتب اکوان حتماً وجود باید منصب بحکم مظاهر گردد و ظاهر و مظهر در اصل بيك وجود موجودند ۱- این کتاب در دست طبع است و بهمین زودی ها با مقدمه حقیر منتشر می شود .

نظر باینکه این معنا از تأویل که در کلمات فیض و استاد علام او موجود است تحقیق و مختار جمع کثیری از محققان است کلام او را تقریباً مفصل تر از دیگران نقل می نمائیم و قول تحقیقی نیز در این باب مختار شیخ اکبر ابن عربی است که مختار نگارنده این سطور است و این قول نزدیک است به مختار و مشرب صدر الحکماء - قدس الله نفسه -

(المعارف الإلهية) وكتاب (عين اليقين) وبعضی دیگر از آثار خود به تبع استاد علام خود، در مقام فرق بین تأویل و تفسیر چند اصل مقرر داشته است و نتیجه گرفته است که شخص واقف در مقام تفسیر حکم شخص نائم را دارد و بعد از بیداری بحقیقت کلامی الهی مثلاً پی برده و بمقتضای کلام معجز نظام «الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا» بعد از عروج بمقام ملکوت آنچه را که درک میکند تأویل کلام حقیقت و تأویل بعقیده ملاصدرا - کما صرح به فی هذه الرسالة - بمنزله تعبیر خوابست. قال (۱) العلامة المحقق فی کتبه . «... مامن شیء فی عالم الحس والشهادة الا وهو مثال وصورة لأمر روحانی فی عالم الملكوت ، وهو روحه المجرد و حقیقته الصرفة ... و عقول الخلاق فی الحقيقة امثلة للعقول العالیة فلیس للأنبیاء ان يتكلموا معهم الا بضرب الأمثال لانهم ان يتكلموا الناس علی قدر عقولهم و قدر عقولهم انهم فی النوم بالنسبة الى تلك النشأة والنائم لا یكشف له شیء فی الأغلب الا بالمثل . ولهذا من یعلم الحکمة غیر اهلها یرى فی المنام انه یعلق الثدر فی اعناق الخنازیر،... و ذلك لعلاقة خفیة بین النشآت - فالناس نیام، اذا ماتوا انتبهوا - و علموا حقایق ما سمعوه بالمثل و ارواح ذلك، و علموا ان تلك الأمثلة كانت قشوراً. قال الله سبحانه: انزل من السماء ماءً فسالت اودية بقدرها فاحتمل السیل زبدآ... فمثّل العلم بالماء والقلب بالآودية والینابیع والضلال بالزبد... ثم نبّه فی آخرها فقال: كذلك یضرب الله الأمثال... فکل ما لا یحتمل فهمک فان القرآن یلقیه الیک علی

۱- رجوع شود بمقدمه کتاب تفسیر - صافی - و اوائل کتاب عین یقین ۱ و رساله - المعارف الإلهیه و نیز رجوع شود به اواخر تفسیر آیه الكرسي از صدر المتألهین.

الوجه الذي كنت في النوم مطالعاً بروحك للوح المحفوظ، ليمثل لك بمثال مناسب (۱) وذلك يحتاج الى التعبير... فالتأويل يجري مجرى التعبير، فالمفسر يدور على القشر...» چون مفسر حقایق ملکوت را مشاهده نمی نماید و از عتبه باب الفاظ تجاوز ننموده و مهاجرت بسوی معانی و حقایق محکی الفاظ نکرده با اهل تأویل منازعه دارد

غزالی نیز همین مسلک را اختیار نموده و آنچه که ملاصدرا و فیض در این مقام ذکر کرده اند ملخص کلام شیخ تحریر غزالی است که در بیان این قسم از مطالب متفرد است یا کم نظیر .

این تصویر در این باب - فرق بین تفسیر و تأویل - بسیار عالی و نفیس است ولی نسبت باشخاصی که خیالشان تحت سیطره قوه عاقله عیال نشده باشد و غلبه با احکام خیال نباشد قوه فکری مفسر دائماً گرد صور خیالی و حول معانی جزئی دور می زند و واهمه و قوه خیال دائم در صحنه ادراکات فعلش محاکات صور جزئی باشد. اما اشخاصی که قوه خیال خویش را مغلوب قوه عاقله خود نموده اند معانی و حقایق مفهوم از الفاظ را به اتم و اظهر صور درک نمایند و خیال را در مقام صدق لفظ بر معانی کلیه کنار زده و فقط در مقام تطبیق لفظ بر معانی و مصادیق متکثره قوه خیال را استخدام نمایند و مانع از معارضه بین قوه خیال با عاقله شوند لذا اهل تفسیر بعد از تجاوز از مقام تخیل و نیل به مقام تعقل تام تسلیم اهل تأویل شوند (۲).

۱- روح کلام در این مقام است. شخص نائم بواسطه عدم اتصال بملکوت حقایق را در عالم معنا مشاهده نمی کند و الفاظی که حکایت از مدرکات در قوه خیال نماید احتیاج به تعبیر دارد مثل تعبیر آویزان نمودن دُرّ به اعناق خنزیرها به تعلیم حکمت بشخص غیر اهل .

۲- سیر این که دومی قرآنی را که حضرت ولایت مدار شاه مردان تهیه نمودند

بنابر عقیده فیض و صدرالحکما متشابهات از کتاب و سنت «کله‌ها محمولة علی ظواهرها ومفهوماتها الاولیة من دون حاجة الی تأویل او حمل علی تمثیل او تخییل... الا ان للمفهومات مظاهر مختلفة (۱) و منازل شتی و

→

قرآنی که مشتمل بود بر ذکر موارد نزول آیات و تفسیر و تأویل آیات بیّنات قرآنیّه- نپذیرفت و گفت ما احتیاجی بجمع آورده تو نداریم این بود که حضرت جمیع مراتب و مقامات را پیموده بود و بهمه مراتب قرآن از ظهر و بطن و حد و مطلع احاطه داشت و حضرات متوقف در مقام ظهر و قشر قرآن بودند و بین عالم به تأویل و متوقف در ادنی درجه تفسیر تعارض تام وجود دارد لذا اگر کسی از متشابهات قرآن سخن می‌گفت دومی سراورا با عصا می‌شکست ولی سرور اولیا می‌فرمود: «سلونی قبل ان تفقدونی» و نیز فرمود: اگر اهل فهم و درک وجود داشت از تفسیر فاتحه الکتاب هفتاد شتر را باز می‌کردم.

۱- متشابهات از قرآن مختلفند برخی از متشابهات از ناحیه وضع لفظ و اینکه آیا لفظ وضع شده است از برای نحوه خاصی از تحقق و ظهور و یا آنکه معنا دارای مراتب مختلف و سعه درجات است و دیگر آنکه گاهی تشابه از ناحیه عدم درک حقیقت و یا صفت و یا عدم نیل و یا عدم تعقل موضوع له است مثل آیات صفات برخی بعضی از آیات را متشابه میدانند از باب آنکه از درک حقیقت نحوه قیام اشیاء مثلاً بحق تعالی غفلت دارند در قرآن مجید است «وهو معکم اینما کنتم» اهل ظاهر و مردم عامی متظاهر در کسوت اهل دانش گمان کرده‌اند که معیت حق با خلق ملازم است با حدوث حق یا اتصاف او بامکان لذا معیت را معیت در علم دانسته‌اند در حالتی که علم حق عین ذات اوست این جماعت نمیدانند که وجود حق محصور در مرتبه‌ای نمی‌باشد و نمی‌توان مرتبه‌یی از واقع را تعقل نمود که حق در آن مرتبه تحقق نداشته باشد اینان از فرط جهل و نادانی در این ورطه افتاده‌اند و نمیدانند که از ناحیه حق بمقتضای احاطه و معیت قیومی معیت در جمیع مراتب وجود از برای جمیع موجودات ←

قوالب متعددة، حسب تعدد النشآت واختلافات المقامات .

وكذلك الله تعالى في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائى ومنازل ومعالم يعرف بها... فكل انسان يفهم من تلك الالفاظ ما يناسب مقامه والنشأة التى غلبت عليه، والكل صحيح وهى حقيقة فى الكل، ولكن لكل فى محله .

قد ورد فى الحديث ان المساجد بيوت الله . فلفظ البيوت فيه حقيقة وذلك لان المسجد محل العبادة ومحل العبادة بماهى عبادة هو محل حضور المعبود و موقف شهوده فيكون بيتاً له بالحقيقة لا بالمجاز... ولكن يكون بيتاً معقولاً - لا محسوساً - باحدى هذه الحواس ، وما هو المحسوس ليس معبداً ومشعراً للعبادة بل هو من هذه الجهة كسائر مواضع الأرض ، وكل محسوس ذى وضع ليس ذاته بذاته محسوساً من كل وجهه . فان زيدا مثلاً ليس بمحسوس من جميع وجوده بل محسوسيته باعتبار كونه متقدراً ذا وضع واما من حيث كونه ناطقاً متوهماً متخيلاً عالماً... فليس مما يناله الحس . ويؤيد هذا ماورد فى حديث آخر: ان المسجد يتروى بالنخامة . مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلاً . فكان المراد، ان النخامة توجب قلّة توقيره وتعظيمه لانه محل عبادة الله ، فيجب ان يكون موقراً مستعظماً . والنخامة فيه تنافى ذلك، فيقل عظم قدره فى العقل لا فى الحس .

مسألة مهمى كه دراين تحقيق مدخليت عظيم دارد همان مسأله وضع الفاظ است از براى معانى و حقايق عامه مطلقه واينكه از براى هر معنى از معانى حقيقت و روح و اصل و باطن و نيز اين معنا داراى قالب و صورت و

→

محقق و مسلم است ولى حقايق امكانيه از اين معيت فقط باندازه وجود خود بهره دارند وحق تعالى رفيع الدرجات است ومرتبه و مقام شامخ وجودى او باندازه اى رفيع است كه حقايق وجوديه بالذات از مقام صرافت وجود تأخر وجودى دارند .

ظاهر است لذا ارباب تحصیل گفته‌اند: همانطوری که قرآن دارای ظاهر و باطن و باطن باطن است جمیع حقایق موجود در عالم نیز دارای ظاهر و باطن و حقیقت انسان درست مطابق قرآن دارای مراتب متعدد از مظاهر و مجالی وجودی است و کتاب تکوین و تدوین بحسب ظهور و بطون مناسبت تامه دارند و همانطوری که بیان نمودیم خطابات الهیه بیان حال و السنه احوال مخاطبان از افراد بشر است و این حکم شامل افراد انسانی است از حیث تعیین او در عالم علم حق و مقام واحدیت و مقام و مرتبه عین ثابت او تا تحقق و تقرر او در ارحام و استقرار در مشیمه رحم اهل تحقیق موضوع له الفاظ را حقایق و معانی و ارواح میدانند و از آنجائی که معانی و حقائق، متنزل در قوالب و صورند، و صور ظهور و تجلی معانی و حقایقند، الفاظ به حقیقت و روح و معنا و ظاهر و صور و قالب بنحو حقیقت اطلاق می‌شوند.

مثلاً موضوع له - قلم - مطلق مبدا ترقیم و تحریر است ولی شخص موجود در عالم ظاهر و صورت، از لفظ قلم مطابق آنچه که با حس خود ادراک می‌کند و معهود اوست آلت و وسیله کتابت که از آهن یا نی ساخته شده میفهمد نه معنای کلی و اصل صادق بر جمیع مراتب ترقیم و تسطیر. ولی اهل معنا از قلم همان معنای کلی که قلم متخذ از نی قالب و صورت آن محسوب میشود می‌فهمد لذا لفظ قلم موجود در آیه و حدیث را (علم بالقلم و علم الإنسان ما لم يعلم و یا اول ما خلق الله القلم) حمل بر معنای مجازی نمی‌نماید لذا قلم حقیقی نزد او قلم اعلاست که روح و معنای قلم است و مطلب دیگری که در فهم مشرب مؤلف خالی از فایده نیست آنست که محقق فیض در عین الیقین به تبع استاد علامه خود فرموده است: «... ولما کان الناس انما یتکلمون علی قدر عقولهم و مقاماتهم فما یخاطب به کلک یجب ان یکون للکل فیه نصیب ... فالقشریه من الظاهرین ، لایدركون الا المعانی القشریة . کما ان القشر من الإنسان وهو ما فی الإهاب والبشرة من البدن لا

ینال الا قشر تلك المعانی، وهو ما فی الجلد والغلاف من المواد والصور، واما روحها وشرها وحقیقتها فلا یدرك الا اولوالالباب وهم الراسخون فی العلم. ولكل منهم حظ قَلَّ او کثر، وذوق نقص ام کمل ولهم درجات فی الترقی الی اطوارها واغوارها واسرارها و انوارها. واما البلوغ للإستیفاء والوصول الی الاقصى فلا مطمح لأحد فیهِ ولو كان البحر مداداً لشرحه والشجار اقلاماً فاسرار کلماته تعالی لانهاية لها...

سبب اختلاف ظواهر کتاب و سنت در عقاید ونیز علت وجود متشابهات در قرآن و خبر برای آنست که مخاطب به خطابات الهیه طوایف مختلف از مردمند وحق تعالی جهت هدایت مردم و رسانیدن مکلفان به کمالات لایق آنان طوایف متعدد را در نظر دارد و حضرت ختمی مرتبت ارشاد مردم و رسانیدن موجبات سعادت آنان با یک طبقه از ناس و یک دسته از مردم که بحسب ادراک در یک سطح قرار دارند مواجه نمیشود عقول و افهام مردم در نهایت اختلاف است و استعدادات آنها جهت درک معانی کلام حق و نیز قوایل ناس جهت تکمیل نیز اختلاف عظیم دارند. نگارنده این مطلب را در مباحث قبل در مقام بیان سر لزوم وجود کسی که بعلم لدنی مفاض از حق عالم به ظهر و بطن و محیط به حد و مطلع کتاب وجود باشد بیان نمودم.

بعقیده حقیر فرق بین تفسیر و تأویل از کلام نبوی و روایت مأثور از اهل عصمت فهمیده میشود - تفسیر راجع است به بیان معانی ظاهر کلمات قرآنی و ارتباط دارد با قالب الفاظ و عبارات کتاب حق و تأویل اختصاص دارد به درک بطون معانی قرآنی و چون قرآن دارای مراتب متعدد از بطون است هفت بطن یا هفتاد بطن هر مرتبه دانی نسبت بمرتبه عالی تفسیر و مرتبه عالی تأویل آن محسوب میشود همانطوری که شیخ اکبر محیی الدین

ابن عربی فرمود که: ان الظهر هو التفسیر، والبطن هو التأویل، والحد ما يتناهى اليه المفهوم، والمطلع ما يصعد اليه منه فيطلع على شهود الملك العلام. چون حق باسم (المتكلم) متجلی در مراتب کلامی است مرتبه‌یی که حق در آن مرتبه اراده نموده است تجلی در مظاهر و مراتب وجودی و ابراز و اظهار کلمات وجودیه را مطلع کتاب وجود است بعضی مطلع کتاب وجود را عقل اول و مقام احدیت و احدیت را مابعد مطلع دانسته‌اند. باعتباری مرتبه و احدیت که مقام تجلی حق است در ملابس اسماء و صفات و صور اسماء؛ اعیان ثابته اصل و اساس جمیع کتب الهیه محسوب میشود که - لا یغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصاها -

ما در آخر این مقدمه بمناسبت مقام به نقل حدیث (ثقلین) که از طرق عامه و خاصه متواتر و از طریق عامه بحسب مضمون تواتر دارد می‌پردازیم و نتیجه می‌گیریم که یکی از افراد عترت الی یوم القیامة علی سبیل تجدد الأمثال باقیست کما اینکه قرآن الی یوم القیامة باقی است لقول النبی - ص...: «لن یفترقا حتی یردأ علی الحوض یوم القیامة» ان هذا القرآن العلمی والعلم النازل الی الملک بأجمعه متحد مع العترة، فمدة بقاء القرآن بقاء الزمان کما ان بقاء العترة كذلك، فهما مجتمعان فی جمیع العوالم ولا نعنی بالإمامة الا هذا.

یکی از مباحث مهمی که می‌بایست در این مقدمه مفصل مورد بحث قرار بگیرد، مسأله عترت یعنی اهل بیت عصمت و طهارت و ارتباط آنها (علیهم السلام) به قرآن و مسأله تفسیر و تأویل است چون فریقین نقل کرده‌اند که پیغمبر بارها فرموده است: «انی قد ترک فیکم ما ان تمسکتم به لن تضلوا بعدی، الثقلین واحدهما اکبر من الآخر، کتاب الله (۱) حبل ممدود

۱- حدیث ثقلین اگر متواتر نباشد مستفیض است ولی با انضمام به احادیث دیگر

من السماء الى الأرض، وعترتی اهل بیتی - الا وانهما لن یفترقا حتی یردآ علیّ الحوض...»

حدیث الثقلین متواتر، او مستفیض، و قد رواه احمد فی مسنده من طرق كثيرة جداً عن جماعة، و رواه الترمذی فی مناقب اهل بیت من سننه عن خمسة من الصحابة . و رواه مسلم فی فضائل علی(ع) من عده طرق عن زید بن ارقم، و رواه الحاكم فی المستدرک(۱) عن زید ایضاً من طریقین، و قال ابن حجر فی الصواعق عند تعرضه لحدیث الثقلین (۲) :

«الحاصل ان الحث وقع علی التمسك بالكتاب والسنة و بالعلماء بهما من اهل البيت و يستفاد من مجموع ذلك (۳) بقاء الامور الثلاثة الى قیام

→

که بحسب مضمون باحادیث ثقلین توافق دارند مسلماً متواتر است باید معلوم نمود که چه مناسبت (بحسب مضمون این روایات) بین قرآن و اهل بیت نبوت که رأس و رئیس آنان باب مدینه علم حضرت رسول، امیر مؤمنان، شاه مردان است، وجود دارد .

۱- مستدرک، جلد سوم ص ۱۰۹ .

۲- فی الآیة الرابعة من الآیات الواردة فی اهل البيت .

۳- ابن حجر تصریح نموده است که احادیث تمسك به عترت از بیش از بیست تن از صحابی نقل شده است .

ما در مباحث بعد در مقام تعرض قول برخی از معاصران مصری از جمله فاضل معاصر - زرقانی- که گفته اند: اصلاً دلیل بر خلافت علی در کتاب و سنت وجود ندارد و اگر علی منصوص به خلافت بود بنحو تواتر بما می رسید و نیز بمناسبت ارتباط علی - علیه السلام- با قرآن و مناسبت اهل بیت او با کتاب الهی خواهیم گفت که به چه مناسبت این حضرات در کتب مؤلف در تاریخ قرآن و مباحث مربوط به قرآن متعرض این روایات نشده اند. ما بیان خواهیم نمود که رجوع ما به اهل بیت -ع- در معارف قرآن وجود همین روایات است که آنها یعنی اصحاب آنان از اهل

←

الساعة» ثم قال (یعنی: ابن حجر): ان لحديث التمسك بذلك طرقاً كثيرة وردت عن نیّف وعشرين صحابياً» .

این که در احادیث ثقلین مذکور است که (عترت و کتاب الله لا یفترقان) نظر حضرت رسول آنست که اهل بیت عالم بکتاب خداوندند و این شأن آنهاست در امت مرحومه، و دیگر آنکه خداوند توسط رسول خود عصمت اهل بیت را تضمین نموده است به این معنا که قولاً و فعلاً در صدد مخالفت با کتاب بر نمی آیند و در بیان معارف قرآن مردم را بغلط هم نمی اندازند یعنی مصون از اشتباه و نظیر قرآن (لایأتیهم الباطل من بین یدیهم ولا من خلفهم) و لذا علی -ع- فرمود: انا کلام الله الناطق .

دیگر اینکه اهل بیت عدیل قرآن می باشند، همان طور که اخذ بکتاب واجب است تمسک به اهل بیت هم واجب است (۱) .

→

سنت و جماعت نقل کرده اند و در کتب آنها محفوظ مانده است در ادواری که نقل یک روایت در فضایل اهل بیت نبوت موجب قتل و زجر و شتم و هزاران مصائب برای ناقل بود .

۱- بنابراین اینکه عامه نقل کرده اند: عمر گفت: کفانا کتاب الله . با این روایات مخالفت نمود بل که این روایات را با آنکه خود از حضرت رسول شنیده بود طرح نمود اما به چه دلیل این کلام از عمر صادر شد آنست که صاحب ملل و نحل، شهرستانی گوید: اعظم خلاف بین الأمة خلاف الإمامة، اذ ما سل سيف فی الاسلام علی قاعدة دینیّة، مثل ما سل علی الإمامة فی کل زمان .

اول کسی که مصدر این خلاف گردید خلیفه اول بود اصل مطلب متفق علیه است ولی در کلام صادر از عمر در مقام بحسب عبارت مختلف نقل شده است . قال رسول الله ص- فی مرض موته: ایتونی بدواة و بیضاً، لازیل عنکم مشکل الأمر و اذکر لکم من المستحق بعدی (معلوم می شود پیغمبر به امر خداوند مأمور بود خلیفه را با نص

←

عبارت حدیث را مختلف نقل نموده‌اند و این خود واضح است که حضرت در موارد مختلف با عبارات مختلف (با حفظ و خدت معنا و مفهوم) مأموریت خود را انجام داد و امر الهی را اجابت نمود.

از کتاب و عترت به (خلیفین) تعبیر شده است - کما فی حدیث الثعلبی و حدیث احمد فی مسند (جلد ۵ ص ۱۸۲، و ص ۱۸۹) عن زید بن ثابت: انی تارك فيكم خليفين كتاب الله واهل بيته (لفظ اهل بیت مفسر لفظ عترت است یعنی عترت همان اهل بیت‌اند) ... وانهما لن يفترقا (از لن، نفی ابد مستفاد می‌شود) و این خود واضح است که خلافت در قرآن همان اشمال این کتاب است بر احکام و معارف و... و خلافت اهل بیت همان امامت و قیام به حفظ شریعت است و تفریق حق و باطل و هکذا. و دیگر آنکه در صدر برخی

→

معین نماید) قال عمر: دعوا الرجل فانه ليهجر (کنایه از اینکه ما خود طرح این کار را ریخته‌ایم).

بخاری - محمد بن اسماعیل - باسناده عن عبدالله بن عباس نقل کرده است: لما اشد بالنبي مرضه الذي توفي فيه قال ص...: ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدى قال عمر: ان رسول الله قد غلب عليه الوجع، حسبنا كتاب الله (خلیفه با علم بصدور احادیث ثقلین باین کلام تفشوه نمود) پیغمبر در حالتی که از مرض رنج می‌برد صحابه به مشاجره مشغول بودند که حضرت ناراحت شد و فرمود: برخیزید و بروید، لاینبغی عندی التنازع» و نیز همین عامه خود نقل کرده‌اند که بعد از این ماجرا پیغمبر فرمود حبیب من بیاید، عایشه رفت و پدرش آورد حضرت رو برگرداند و باز فرمود: چرا حبیب من نیامد، عمر را خبر کردند باز حضرت اعراض نمود که عایشه گفت: بخدا قسم غیر علی کسی را نمی‌طلبم، حضرت امیر به بالین پیغمبر حاضر شد و او را روی پارچه‌ای که خوابیده بود نشانند حضرت رسول سر مبارک را در دامن علی گذاشت و جان به حق تسلیم نمود. این روایت را ما با سند آن نقل می‌کنیم.

از این روایات است که قال رسول الله: یوشک ان یأتینی رسول ربی فاجیب .
 ویا: کأنتی قد دعیت، فأجبت، معلوم می شود پیغمبر برای آنکه در امر امت
 اهمال روا نداشته باشد تکلیف مسلمانان را معلوم فرموده است و در این
 مسأله مهم که از اهم تکالیف نبوت است العیاذ بالله ساکت نشده است .

و نیز در ذیل حدیث حضرت رسول تأکید فرموده اند که: مادامی که
 به این دو خلیفه، یا - ثقلین - تمسک جوئید هرگز گمراه و ابدأ در ضلالت واقع
 نمی شوید و نیز حدیث دلالت دارد بر بقای قرآن و عترت ، هر دو تا قیام
 قیامت و نتیجه بر سبیل تجدد امثال یکی از افراد عترت به بقای قرآن
 باقی است .

* * *

بمناسبت وجود روایت عترت و روایات دیگر که بحسب مضمون
 شبیه این روایت می باشند مثل: النجوم امان لأهل السماء... و اهل بیتی امان
 لأهل الأرض، و یا روایت: مثل اهل بیتی کسفینة نوح... جمع کثیری از محققان
 دامه به این عبارت: حاصلها التوصیة بحفظ احکام الكتاب و اخذ العلم من اهل
 البيت و تعظیم اهل البيت و محبتهم و موالاتهم و کل هذه فريضة على المسلمين
 ... و شبیه این عبارات مانند: الوصیة بالحفظ و اخذ العلم منهم و جعلهم قرناء
 للقرآن و لزوم الاقتداء بهم فی الأعمال و الأفعال مما لا نزاع فيه، « بمقام منیع
 اهل عصمت اذعان نموده اند مثل مؤلف مواقف و شارح آن و صاحب مقاصد
 و شارح آن و فضل روزبهان . ما بیان نمودیم که به چه نحو این روایات
 دلالت بر خلافت اهل بیت دارند .

* * *

چون از طرق عامه در موارد متعدد و به الفاظ مختلف روایاتی از حضرت رسول وارد شده است که اگر انسان خالی از تعصب در مضامین آنها تأمل نماید تصدیق خواهد کرد که از همان اوایل ظهور اسلام حضرت رسول علی را به جانشینی خود مفتخر فرموده است و از طرفی شخصی که در محیط سنت و جماعت پرورش یافته باشد اگر چه به مقام منیعی از علم و کمال رسیده باشد نظر به آنکه عقاید راسخ دوران قبل از نیل به مقام دانش در ذهن او دارای بنیانی مستحکم و استوار است نمی تواند عقاید حاصل از محیط را که خود طبیعت ثانویه بشمار میرود از خود دور نماید بعضی از دانشمندان محقق عصر ما از فضیلتی عامه گفته اند:

عقیده شخص حضرت محمد - ص - این بوده است که علی سزاوار جانشینی اوست ولی برای حفظ آزادی و ارزش قائل شدن برای آرای عامه، امت را در نصب خلیفه مختار و آزاد قراردادده است (۱) .

بعقیده معاصر دانشمندان، حضرت رسول در رساله خلافت رای عموم را محترم شمرد، و نخواست رای خود را به آنان تحمیل نماید، امت هم رای پیغمبر را نادیده گرفته و خود به انتخاب خلیفه نشستند و ابوبکر را انتخاب نمودند ولی ابوبکر از این طریقه عدول نمود و شخصاً عمر را انتخاب کرد و مردم هم از او متابعت نمودند. عمر هم بعد از انقضای مدت خلافت خود خلافت را به شور گذاشت و جمعی را برای انتخاب یکنفر از بین خود

۱- مثلاً در این مورد قریب باین مضمون میشود گفت: پیغمبر در موارد متعدد در طول چند سال به مردم اعلام داشته است ای مردم اگر عقیده مرا شایسته متابعت می دانید و بخواهید در این امر از من پیروی کنید من شخصاً معتقدم که علی باید خلیفه باشد، شما خود اختیار دارید روی اصل (ذیمقراطیه- بقول این فاضل معاصر مصری) هر که را خواستید انتخاب کنید .

مجبور نمود و از برای هر کدام نقاط ضعفی ذکر کرد و عدم صلاحیت آنان را اعلام نمود و شایسته از برای خلافت فقط علی را تشخیص داد و فقط يك عیب (العیاذ بالله) در او دید آنهم کثرت دعابه و خوشرویی و عدم خشونت بود، آری مبرا بودن از غلظت و فظاظت (۱) نزد اشخاص سنگدل و خشن و عبوس - از باب آنکه فاقد کمال دشمن کمال است - صفت مذموم جلوه می نماید .

* * *

اما روایاتی که از طرق عامه وارد شده و دلالت دارد بر خلافت حضرت امیر مؤمنان که برخی از اجلّه عصر آن روایات را حمل بر معنایی نمودند که ذکر شد و جمع کثیری از متکلمان از عامه آن روایات را حمل نموده اند بر وراثت علمی و مأموریت از برای نشر معارف و علوم موجود در قرآن (۲) (انها تدل علی وراثه العلم والمعرفة وایضاح الحجّة والقیام به اتمام

۱- چون خودش قَظ و غلیظ القلب بود، صفتی را که پیغمبر از خواص مؤمن معرفی نموده است: (المؤمن هسّ و بشّ و بسّام، بشره فی وجهه و حزنه فی قلبه) مانع خلافت دانست. و این نیز بی اساس است چون یکی از خواص اصحاب امیر مؤمنان به معاویه گفت: علی (ع) در حالی که از نهایت تواضع اصلاً تظاهر به برتری به دیگران نمی نمود دارای هیبت و شخصیت ممتازی بود که قهراً انسان را تحت تأثیر قرار می داد. کنایه از آنکه مقام منیع ولایت کلیه الهیّه علی هر کسی را مقهور می داشت و يك انقهار ذاتی و خضوع جبلّی در افراد نسبت به ولیّ مطلق به مرحله ظهور می رسد و این غیر از بیم و ترسی است که نسبت به اشخاص عربده جو و پرخاشگر اظهار می شود. بین برخی از صفات و ملکات نفسانی تشابه است مانند بی غیرت و صبور که این دو غالباً باهم مشته می شوند .

۲- ما در اخبار راجع به امامت و فضائل اهل عصمت فقط به احادیث وارد از

منصب النبوة - کذا ذکر شارح المقاصد والمواقف وفضل روزبهان وغيرهم من المتکلمين) .

در مسند احمد بن حنبل و صحيح مسام (لم يكن احد من اصحاب رسول الله -ص- يقول: سلوني قبل ان تفقدوني الا على بن ابي طالب و قال رسول الله : انا مدينة العلم (۱) وعلى بابها) و نیز وارد شده است: «انا دار الحکمة وعلى بابها» .

در صحاح معتبره از طرق عامه نقل شده است «على منى وانا منه (۲)» و «هو ولى كل مؤمن» و «ولكل نبى وصى ووارث وانَّ عليّاً وصيٌّ و وارثى و خليفتى» .

ما در حواشى و شرح خود بر رساله (التوحيد والنبوة والولاية) شرف الدين قيصرى (این رساله غير از مقدمه وى بر فصوص ابن عربى است) و نیز

→

طرق مخالف استدلال مى كنيم چون اخبار آنها براى ما حجت است ولى آنها فقط بد اخبار وارد از طرق خود استدلال مى كنند .

۱- حديث رباب را حاكم در مستدرک (ج ۳ ص ۱۲۶) از طرق متعدد از ابن عباس و نیز از جابر نقل کرده است و سیوطی فی اللئالی المصنوعة عن ابن جوزی انه نقل الحديث بلفظه او مایشبهه من خمسة عشر -۱۵- طریقاً و اخرجها ابن عدی و ابو نعیم و ابن مردويه و الطبرانی و ابن حبان عن جابر و ابن عباس و غيره . جمع کثیری از علمای عامه این حدیث را با الفاظ و عبارات مختلف نقل کرده اند. رجوع شود به: دلائل الصدق علامه مظفر جلد دوم ص ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۸ .

۲- عرفای اسلامی از عامه و خاصه طریقه خاصى در مسأله ولایت دارند آنها بواسطه وسعت مشرب و سعه دانش و خبرگی مخصوصی که در مباحث مهم و تحقیقی دارند مسلک آنان در بسیاری از مباحث مطابق است با مسلک اهل عصمت و طهارت مثل مسائل قضا و قدر و تشبیه و تنزل و عالم مثال و از جمله بحث ولایت .

←

در تعالیق خود بر رساله عارف نامدار و فیلسوف متأله آقامحمد رضا قمشه ای

از باب مثال محققان از شیعه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) را از انبیاء اولوا-
العزم افضل می دانند (برخلاف علمای عامه) محیی الدین و تلامیذ حوزه درس وی
و اتباع و شارحان کلمات وی در این باب بعقیده شیعه معتقد و در این مسأله بهمین مسلک
استوارند، لذا در فتوحات مطلبی در این امر دارد که شارحان عقاید وی آن را نقل
و معضل آن را تشریح نموده اند. در فتوحات مکیه (الف) گفته است:

«... فلما اراد الله وجود العالم وبدءه على حد ما علمه بنفسه، انفعَلَ عن تلك
الإرادة المقدسة بضرب تجلٍ من تجلّيات التنزيه الى الحقيقة الكلية حقيقة - تسمّى
الهباء وهذا أول موجود في العالم... ثم انه تجلّى بنوره الى ذلك الهباء ويسمّيه
أصحاب الأفكار بهيولي الكل، والعالم كلّه فيه بالقوّة... فقبل منه - تعالى شأنه -
كل شيء في ذلك الهباء، فلم يكن اقرب اليه قبولا في ذلك الهباء الا حقيقة محمد
ص - المسمّاة بالعقل، فكان مبتداء العالم بأسره، وأول ظاهر في الوجود، (فكان
وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلية، وفي الهباء وجد عينه،
وعين العالم من تجلّيه) واقرب الناس اليه على بن ابي طالب - ع - امام العالم و سرّ
الأنبياء اجمعين...»

صدر الدین قونیوی (ب) در فک هارونی گوید: «ان الإمامة ينقسم من وجه
الى امامة لا واسطة بينها وبين الحضرة الإلهية والى امامة ثابتة بالواسطة... فالتعبير
عن الإمامة الخالية عن الواسطة كقوله تعالى للخليل: اني جاعلك للناس اماماً، والتي
بان واسطة مثل استخلاف هرون على قومه والخالية عن الواسطة (امامت مطلقه عامه از
←

(الف) الجزء الاول، الباب السادس ط بيولا ق مصر ۱۲۹۶ هـ ق ص ۱۲۱ الى ۱۳۴،

الجزء الرابع الباب السابع والخمسون وخمسمائة (في معرفة ختم الاولياء) .

(ب) كتاب الفكوك (صدر الدین قونیوی) ط طهران ۱۳۱۳ هـ ق حاشیه منازل سائرین

بطور مفصل این روایات را با مآخذ آن صحاح و کتب معتبره عامه نقل نموده ایم. رساله آقامحمد رضا تعالیقی است بر چند موضوع از مقدمه و شرح قیصری بر فصوص که از حیث اشتغال بر تحقیقات عرفانی همسنگ آثار صدر قونیوی و عبدالرزاق کاشانی و شرح قیصری است با این ملاحظه که آقامحمد رضا در مشارب حکمت اعم از مشاء و اشراق و حکمت متعالیه صدرالمتألهین بمراتب بر این اعظم برتری دارد.

نگارنده رساله قیصری را که تابحال چاپ نشده است با شرح و تعلیق بانضمام تعلیقات و حواشی مفصل آقامحمد رضا بر چند موضوع از مواضع فصوص و مقدمه قیصری و شرح قیصری بر فصوص (قسمت مربوط به ولایت در مقام بیان مراد شیخ اکبر و اثبات آنکه شیخ اکبر ابن عربی حضرت مهدی-ع- را بحسب دایره ولایت کامل تر از عیسی می داند) بهمین زودیها چاپ و منتشر می نمایم. چون در این شرح مفصل اخبار وارد در مناقب آل عصمت و احادیث دالّه بر امامت و خلافت امیر مؤمنان علی علیه السلام را نقل نموده ایم و مآخذهای این نقل را از صحاح و کتب معتبره نزد عامه بطور کامل نشان داده ایم بهمین اندازه از بحث اکتفا شد.

نگارنده به این جهت در این مقدمه متعرض مسأله ولایت و موضع خلاف بین عامه و خاصه شده ام که دانشمند معاصر مصری -زرقانی- در مناهل العرفان فی علوم القرآن در مباحث مربوط به تفسیر بدون آنکه به کتب محققان از مفسران رجوع نماید در چند مورد به شیعه تاخته و اصولاً در باب تفسیر به احادیث عترت اشاره هم ننموده. در حالتی که در این اواخر تصمیم گرفته

→

حیث حکم و ظهور و تجلّی) مثل خلافة المهدی -ع- فان رسول الله لم یضف خلافته الیه بل سمّاه خلیفة الله وقال اذا رأیتم رأیات السود من ارض خراسان... فان فیها خلیفة الله مهدیین - یملا الأرض قسطاً وعدلاً....

شد که مواضع خلاف بین شیعه و سنی کنار گذاشته شود .
ایشان افادهٔ مرام فرموده‌اند که: علی (ع) مبتلا به شیعیانی شد که در حق او غلو نموده‌اند و او را بر ابوبکر و عمر و عثمان ترجیح داده و با فضیلت او معتقد شدند و در اظهار حب باو طریق افراط پیمودند. بنا بر افادات این آقا جماعت کثیری از عامه را باید از غلات شر دانست .
زرقانی باینکه مردی دانشمند و متبع و مسلط به مباحث مربوط به علم قرآن است در علم کلام راجل و از عقلیات و عرفانیات کم بهره و در برخی مباحث در چهارچوب تقلید از قدمای متکلمان و عقاید واهی آنان خود را محصور نموده است ولی باید انصاف داد که در فن خود زحمت زیاد متحمل شده و بحمدالله تعالی اثر خوبی از خود باقی گذاشته است نظیر او و محقق تر از او در این مباحث و مباحث دیگر مربوط به علوم اسلامی در دانشگاه الازهر نسبةٔ زیادند .

بیان مناسبت بین قرآن و عترت

بر مسلك اهل عرفان و توحید *

در جمیع مراتب وجودی و تجلیات حق قرآن و عترت متحدند و در عالم فرق و ماده متمایز لوجه المناسبه الموجدۃ بین الکتابین ای الکتاب التکوین و الکتاب التدوین، و جمیع القاب و اسامی موضوع از برای کتاب تدوین

* هذا التحقيق موافق لما ذكره الشيخ الأكبر في الفتوحات والمولى عبد الرزاق في التأويلات (تأويلات قرآن عبد الرزاق كاشي که بنام تأويلات معيى الدين در دو جلد در احمدآباد هند چاپ شده است تفسير سورة عم - النبأ العظيم هو القيامة... لذا قيل في حق على هو النبأ العظيم لكونه جامعاً بين المقامين الفرقان والقرآن . ودر جای دیگر از تفسیر گوید: ولذلك قال على: انا كلام الله الناطق .

بر کتاب تکوین نیز صادق است .

بیان این معنا توقف دارد بر ذکر مطالب و تحقیقات عالیه ای که لایسعه‌ها
کثیر من الافهام و کل میسر لما خلق لأجله. ولی از بابِ لکل کلمة مع صاحبها
مقام (سخن را روی با صاحب دلان است) یجب اظهار حقیقت کلام نبوی بل که
افشاء سر موجود در کلام حضرت ختمی: «انی مختلف فیکم ما ان تمسکتم
بهما لن تضلوا» .

شکی نیست که علم حق در مقام احدیت وجود عین ذات مطلقه الهیه
و عین هویت غیبیه حق اول تعالی شأنه است و هو تعالی علم و عالم و معلوم
فی موطن ذاته ، و ینکشف له جمیع الحقایق بعین انکشاف ذاته لذاته و هو کل
الأشیاء فی مقام بطونه و لکن بجهات الکمالیه لا الحدود و الماهویه .

حقیقت وجود در مقام صرافت ذات جامع همه کمالات وجودی است
ولی به وجودی واحد که عین علم و قدرت و اراده و حب و ... است باین
مناسبت می شود گفت: کمال ذاتی و غناء حقیقی و علم او به نظام هستی و
بالآخره تمام جهات بی نیازی و صمدیت اطلاق او باعث و موجب فیضان
وجود و اظهار کمالات ذاتی است که از نهایت تمامیت بر سبیل اختیار و
استقلال تام فیض وجود از او ساری و حقیقت هستی از آن مقام اطلاق و
ماء حیات از سماء مطلق سرازیر به اراضی مقیده و اعیان ماهویه می گردد که
«انزل من السماء ماءً فساءت اودیة (۱) بقدرها» .

از آنجایی که مقصود اصلی حق تعالی از اظهار کلمات وجودیه ظهور
کمالات و یا اظهار کمالات خود لفرط الکمال و التمام است فهو الغایة و البدایة

۱- لذا اهل تحقیق گویند: فغایة فعله نفسه و ظهوره و جلاء و استجلاء که
نهایت جلاء و غایت استجلاء عبارتست از ظهور حق بذاته در مقام تفصیل و فرقان
وجودی و رؤیت خود را در مراتب حقایق وجودیه و بالأخره شهود خود در مراتب
انسان کامل لظهور الجلاء و نهایة الإستجلاء . و قیل شعراً :

نظری کرد، به بیند بجهان صورت خویش خیمه در مزرعه آب و گلِ آدم زد

والمبدء والنهاية که «كنت كنزاً مخفياً، فاحببت ان اعرف، فخلقت الخلق لکی اعرف» .

چون لاتعین مقدم بر تعین است و اطلاق مبدء ظهور مقید می باشد و ظهور وارد بر خفاست - تا- در کلمه (كنت) کنایه است از مقام لاتعیّن و مرتبه غیب وجود که از آن به کنز مخفی وعناء مغرب و مرتبه لا اسم له ولا رسم له تعبیر نموده اند. بنابراین (احببت) موضوع حکم و متفرع بر مرتبه و مقام ذات غیر متعیّن است ناچار اشاره است به مقام احدیت وجود که نسبت به مقام ذات ظاهر و متعیّن و نسبت به مقام واحدیت باطن و مخفی و غیر متعین و مطلق است چون اطلاق و تقيید از امور نسبيه اند و می شود امری بجهتی غیر متعین و مطلق و نسبت به مرتبه دیگر بشرط شیء و مقید و متعین و ظاهر باشد .

بناءً علی هذا اول تعین عارض بر غیر متعین و اول ظهور ظاهر در مقام وجود عبارت است از حضور ذات برای ذات و شهود ذات للذات که شهود جمیع حقایق وجودیه را در بر دارد بشهودی و حضور و انکشافی واحد که علم بذات مبدء تعین ذات به کمالات ذاتیه است و علم ذات بذات به این اعتبار که عالم و معلوم و علم وجود و نور و حضور و شهود است و ان سئلت الحق حکم به بودن ذات کنز مخفی تعین عارض بر ذات و متأخر از مقام غیب ذات است ولیکن در این حکم بخفاء يك نحو ظهوری متحقق است که مفتاح جمیع ظهورات و تعینات است شهود ذات به ذات و حضور ذات در مرتبه ذات عین شهود اسماء و صفات است ولی شهود مفصلات در مجمل (کالشجرة فی النّوّاة) مقام ذات با حفظ وحدت و بساطت ولی با تعین عالمی و ظهور و شهود و حکم به اینکه ذات ظهور است و نور وجود است مفتاح کمالات اسمائیه است به این لحاظ در موطن ذات باعتبار آنکه مفتاح کمالات صفاتی و اسمایی است صفات

بنحو امتیاز از یکدیگر و كذلك ذات از صفات مورد حکم نمی باشند و شهود و ظهور تفصیلی در این موطن ملحوظ نمی باشد لذا از این شهود و حضور و وجود و وجدان و نور تعبیر به مفاتیح غیب نموده اند .

چون شهود ذات باعتبار آنکه جامع جمیع صفات و کمالات است بنحو وحدت و بساطت و حب و عشق بذات ناشی از شهود ذات است ذات را بوصف آنکه جامع همه کمالات است منبعث می شود از حب بذات حب بظهور ذات که از آن به اراده یا ابتهاج به ذات و معرفت ذات تعبیر نموده اند و (فاحبیت) اشاره است به این معنا .

بنابر این تجلی علمی مبدء ظهور تجلی حبی است و تجلی حبی مبدء ظهور کمالات اسمایی و صفاتی می شود و حق ذات خویش را در جلباب اسمایی و صفاتی بنحو امتیاز و تفصیل شهود می نماید و اسماء و صفات در این موطن در جلباب و صور اعیان ثابته ظهور می نمایند و حق به اسم المتکلم در مطلع کتاب وجود ظاهر می شود و اینکه در کلام اهل عصمت وارد شده است : «ان للقرآن ظهراً و بطناً و وحداً و مطلعاً» مطلع عبارت است از این مقام و موطن که اهل عرفان از آن به مقام واحدیت تعبیر نموده اند .

* * *

چون مقام و مرتبه ولایت کلیه مطلقه، مرتبه - اوادنی - واحدیت وجود است حقیقت ولویه (ع) در مقام فناء در احدیت متحد است با مابعد مطلع کتاب و مطلع کتاب - قرآن - منطبق است با مقام قاب قوسین و واحدیت که مقام ظهور اسم - الله - نیز بآن اطلاق شده است. حقیقت محمدیه و علویه در مقام اسماء و صفات متحدند و چون اسم الله حاکم بر اسماء دیگر است از جمله اسم متکلم، مطلع قرآن از تجلی حقیقت محمدیه و علویه ظاهر شده است بنابر این قرآن باعتبار بطن آخر که مرتبه وجود منبسط و نفس رحمانی (و تجلی حق

بصورت وجود کلی عام مطلق) و یا مرتبه عقل اول است از تجلی و ظهور انسان کامل ظاهر شده است (۱) و بعقیده اهل معرفت عقل اول (و قهرآکینونت عقلی قرآن) از حسنات مقام عقلی انسان اول و قلم اعلاست لهذا امیرمؤمنان فرمود: «انا القلم» و فی المأثورات «اول ما خلق الله القلم» .

شیخ عارف کامل عبدالرزاق کاشانی ام کتاب را حمل بر مرتبه روحانیت مقام ولایت کلیه و لویه نموده و گوید: لذا اهل معرفت گویند قرآن شرح حال انسان کامل است .

قرآن از آنجایی صورت علم حق است و علم حق عین ذات اوست و صفات زائد بر ذات مستلزم نقص و امکان و خلو ذات از صفات کمالیه است باید مراحل از وجود را، در مقام تنزل طی نماید تا بصورت نقوش و الفاظ ظاهر شود و کلام حق عبارت از ایجاد اصوات در اجسام نیست و گرنه باید هر کلامی کلام حق باشد بل که کلام عبارتست از تجلی اعرابی حق در هیاکل ممکنات و ظهور اسمایی حق به اسم - المتکلم - در آفاق و انفس چه آنکه متکلم از امهات اسماء حق است و اسماء و صفات حق عین ذات جقند لهذا قرآن

۱- اینکه برخی از محققان علمای امامیه جمع نموده اند بین قول به حدوث قرآن و قدم آن به آنچه ذکر شد نظر داشته اند، چون الفاظ قرآن و نقوش و صور و نیز سور مکتوب موجود بین الدفتین مانند وجود حضرت ختمی مرتبت باعتبار وجود مادی حادث به حدوث زمانی است و اعتقاد به قدم این نقوش و الفاظ معنی قدیم و حادث را نفهمیده است و قول قدم قرآن ناچار باید حمل شود بر بطون قرآنی و مطلع آن که عبارتست از ام الكتاب (عقول طولیه و عرضیه) که قدیم زمانی و حادث ذاتی و مسبوق الوجودند بحق قدیم، قدیم الإحسان .

و از آنجایی که قرآن صورت علم حقست مقام بطون آن قهراً منطبق است بر مقام علم حق به حقایق در واحدیت و باطن آن مقام اتحاد صفات با ذات است .

دارای مراتب مختلف است از ظهر و بطن و حد و مطلع و لبطنه بطن الی
سبعین...

نقل و تزییف

یکی از دانشمندان معاصر (۱) در کتاب «مناهل العرفان» گوید: القرآن عند المتکلمین - ثم ان المتکلمین حين يطلقونه على الكلام النفسى يلاحظون امرين، احدهما: ان القرآن علم اى كلام ممتاز عن كل ماعداه من الكلام الإلهى. ثانيهما: انه كلام الله، و كلام الله قديم غير مخلوق، فيجب تنزهه عن الحوادث واعراض الحوادث (۲).

این معاصر معظم در صفحه قبل کلام را منقسم نموده بکلام لفظی و کلام نفسی و در این مسأله قهراً از اشاعره پیروی می نماید و شاید بحسب عقاید اشعری مذهب است: «... فالکلام البشرى اللفظى بالمعنى المصدري: هو تحريك الإنسان للسان و ما يساعده فى اخراج الحروف من المخارج، و الکلام

۱- محمد عبد العظیم زرقانی در مناهل ط ۱۳۷۲ هـ ق ص ۹ تا ۱۲ .

۲- چون کلام صفت الهی است و حق تعالی متصف به احکام حوادث نیست باید صفات او نیز قدیم، و غیر مخلوق و مبرا و منزّه از صفات حدوث باشد. این دانشمند معاصر اصلاً اطلاع از آنهمه تحقیقات که محققان از حکما و متکلمان در این قسم از مباحث بعمل آورده اند خبر ندارد، صفت اگر زائد بر ذات باشد قهراً متأخر از ذات و مستند بذات است و توقف وجودی بر ذات حق دارد و همین معنای معلولیت است و معلوم است که سبق عدم زمانی شرط تأثیر و تأثر نیست قهراً چنین امری نمی شود صفات کمالی جهت حق باشد چون حق اول وجود صرف است و آنچه که صفت کمالی متصور شود باید عین اصل وجود باشد .

اللفظی بالمعنى الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات المنطوقة، التى هى كيفية فى الصّوت الحسى .

واما الكلام النفسى بالمعنى المصدرى ، فهو تحضير الإنسان فى نفسه بقوته المتكلمة الباطنة، للكلمات التى لم تبرز الى الجوارح ؛ فيتكلم بكلمات متخيلة يرتبها فى الذهن بحيث اذا تلفظ بها بصوت حسى كانت طبق كلماته اللفظية. والكلام النفسى بالمعنى الحاصل بالمصدر: هو تلك الكلمات النفسية والالفاظ الذهنية المترتبة ترتباً ذهنياً منطبقاً عليه الترتب الخارجى» (۱) .

حصول نقوش و الفاظ بهر هیئت و صورتی که باشد در ذات حق محال است و محل این صور و الفاظ و تراکیب و کلمات باید نفس جزئی حیوانی منطبق در ماده باشد، خیالی اگر تنزل نمائیم می شود گفت صور جزئی در محل جسم متقدر ولی مبرا از ماده حال یا قائم است به قیام صدورى مجرد تام و وجود بحث و صرف بسیط واحد خقیقى مگر امکان دارد محل صور و نقوش و کلمات جزئی واقع شود علاوه بر این محذور متکلم از امهات اسماء و صفات است و صفات ثبوتی باید عین ذات باشد نه قائم بذات و متأخر از ذات، خلو ذات از صفات کمالی مستلزم امکان و معلولیت حق تعالی است (۲) .

اما مسأله کلام نفسی، اصولاً تعقل صفتی با اوصافی که اشاعره برای آن ذکر کرده امکان ندارد لذا محققان از حکما و متکلمان و عرفای اسلامی

۱- در صدد پیدا کردن مثال هم برآمده است از جمله این آیه (فأَسْرَهَا یوسف فى نفسه ولم یبدها لهم قال اتم اشر مکانا) ، (انى لأحدث نفسى بالشئ لو تکلّمت به لأحبّطت أجرى) .

۲- صفات کمالیه در عقول نیز عین ذاتند تا چه رسد به واجب، چون حلول صفت در ذات موصوف مستلزم حدوث و ملازم با تجسم و تقدّر است .

این مسلک را تخطئه نموده‌اند (۱) و در حق بطور مطلق تعدد ذات و صفات منافات با وحدت حق حقیقه دارد و جمیع کمالات و اوصاف وجودی در

۱- برخی از متأخرین مثل سیدشریف خواسته‌اند این مسلک غیر مرضی عند المحققین را توجیه نمایند ما با کمال اختصار کلام نفسی را مطابق آنچه متأخران از اشاعره بیان کرده‌اند تقریر و به‌ترتیب آن می‌پردازیم و برطبق آنچه که خاتم المحققین خواجه (رض...) فرموده‌اند که (تصدیق فرع تصورات و کلام نفس غیر معقول) مطلب را ختم می‌نمائیم.

اشاعره از باب آنکه صفت را عرف زائد بر موصوف میدانند و بضرورت کتاب و سنت خداوند به اوصاف کمالیه متصف است که از کلیات آنها به امهات صفات تعبیر شده است از جمله صفت تکلم قائل شده‌اند که این صفات از جمله کلام قائم و زاید بر ذات و قدیم‌اند. معتزله بکلی صفات را از حق نفی و ذات را نایب صفات دانسته‌اند. گفته‌اند حق عالم نیست به این معنا که صفتی بنام علم زاید بر ذات داشته باشد اما ذات او کار علم را انجام می‌دهد. حکیم العرب والعجم امیر مؤمنان فرموده‌اند: کمال التوحید نفی الصفات عنه. باین بیان معجز نظام بعد از اثبات صفات و بیان این معنا که هر صفتی غیر موصوف است بحسب مفهوم ولی در حق صفات زائده منفی است و توحید حقیقی آنست که صفات زائده را موحد از حق نفی نماید چون تعدد مصداقی ذات و صفات منافی توحید حقیقی و مستلزم تکثر ذات حسب تکثر صفات و خلو ذات از صفات کمالیه و بالأخره جمیع کمالات وجودی باید منتهی شوند به ذات مستجمع جمیع اوصاف وجودیه.

اشاعره گویند: حروف و اصوات ملفوظه حکایت از یک قسم دیگر از کلام می‌نماید که آنرا کلام نفسی نامیده. اصولاً باید دانست که منشأ پیدایش کلام از آنجاست که عقلاً جهت تفهیم و تفهّم مقاصد الفاظ و حروف و کلماتی وضع نموده‌اند و آنها را کاشف عقاید و مقصود و اغراض خود قرار داده‌اند و این دلالت بحسب وضع ←

ذات مستهلکند .

→

و قرارداد است. آیا عقلاً امری غیر معانی متصور ذهنی و یا صور تصدیقی که علم و آگاهی بآن اطلاق نموده اند چیزی دیگر تصور می نمایند؟ نه. اشاعره از باب آنکه کلام صفت حقیقی است و نمی شود این صفت قائم به اجسام و ایجاد کلام در مواد خارجی باشد در این تنگنا خود را قرارداده اند و نتوانسته اند بفهمند و تعقل نمایند که کلام حق عبارت است از ایجاد حروف عالیات و صور مجردات و کلمات تامات و آخر متشابهات کما قال علی علیه السلام: لا بصوت یقرع و لفظ یسمع . و نیز نفهمیده اند که در برخی از مشتقات ادنی ملاست کافی از برای انتساب است و ظاهراً اشاعره متکلم بکسی اطلاق نمایند که کلام بآن قائم باشد نه آنکه صفت تکلم بآن قائم باشد (کما توهّمه الفاضل الفضل روزبهان ، خذل) چون کلام هیئات و کیفیات عارض بر صورت قائم به هواء است کلام قیام به هواء دارد و هوا قائم به متکلم نیست و ملاک و علت نسبت کلام به متکلم از این باب است که متکلم سبب تعین و ظهور و تمیز حروف و کلمات است و گر نه اطلاق متکلم به انسان غلط بود .

حق آنست که متکلم موجد کلام در هواء است و همین بحسب عرف مصحح اطلاق متکلم بر انسان است و لا غیر و کسانی که حق را متکلم می دانند از باب ایجاد کلام و حروف و اصوات قائم به اجسام - مثل تکلم حق باموسی بواسطه شجره - ملاک صدق یا اطلاق متکلم بر حق همین ایجاد کلام است در مواد و اجسام ولی متکلم از اوصاف حقیقی و ذاتی حق و یکی از امهات اسماء الهیه است کما قال علی علیه السلام و ما مفصل در مقدمه آن را بیان نمودیم .

یکی از متأخرین از اشاعره گوید: شخص عاقل وقتی به کلام تکلم نماید کلمات و الفاظ را بخاطر آورده و آنها را اظهار می نماید (الف) صورت ذهنی کلام، کلام نفس

←

(الف) بمعینه روزبهان علم به کلمات نفسی غیر نفس کلمات است ایشان و سایر علمای

←

→

و عبارات دال بر آن، الفاظ و کلمات قائم به هوا، کلام متعارف است (هذه المدلولات هي الكلام النفسي لأن الألفاظ التي تتكلم بها لها مدلولات) فان قال الخصم: هي عبارة عن العلم. قلنا هي غير العلم، لأن من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الإنسان عن ما لا يعلمه (این امکان ندارد خود این آقای فاضل تصریح نمود که ما کلمات ملفوظه را مرتب و منظم نموده بعد از خطور بالبال اظهار می کنیم بنابراین این استدلال قابل منع است) ... بل يعلم خلافه (این کذب است چون خبر داده است به امری که تصدیق ندارد و کذب خبری است که با واقع تطبیق نمی شود نه آن چیزی که با معلوم ذهنی آن مطابقت نماید) فان قال: هو الإرادة قلنا هو غير الإرادة لأن من جملة الكلام الأمر وقد يأمر الرجل بما لا يريد (اراده عزم و شوق مؤکدی است جهت اظهار این کلمات و ایجاد معلوم ذهنی در خارج) .

باید دانست که انسان در مقام اخبار و تکلم به اخبار پنج چیز متصور است و لا غیر: لفظ صادر از متکلم معانی مفردات لفظ و معنی هیأت آن، تصور الفاظ و معانی، مطابقت نسبت یا عدم مطابقت آن با واقع و پنجم تصدیق و علم به نسبت ثبوتی یا سلبی در صورتی که معتقد بآن باشد و كذلك در وقتی که امر یا نهی آن انسان صادر شود، چهار چیز در این مقام متصور است: لفظ صادر و معانی مفردات لفظ و... و تصور الفاظ و معانی یعنی علم به الفاظ و معانی و اراده و کراهت و مقدمات اراده و کراهت، علم به مرجح و تصدیق بوجدان آن، کلام نفسی این حضرات غیر از لفظ صادر از متکلم است و نیز غیر معانی مفردات لفظ و هیئت است و بالأخره با هیچ یک از اقسام متصور کلام نفسی مطابقت ندارد و در خبر باقرار این فاضل کلام نفسی نیز معقول نمی باشد.

←

→

تابع این عقیده باید معتقد شوند: صور و نقوش و کلمات ذهنی معلوم و مشهود نفس نیستند و واسطه در ارائه این صور باعتبار وجود خارجی نمی باشند در حالتی که جمیع خواص و لوازم علم در کلام نفسی موجود است کاشف واقع است و حکایت از خارج می نماید و...

←

* * *

زرقانی در مناهل (۱) گوید: «القرآن عند المتکلمین، ثم ان المتکلمین حین یطلقونه کلام النفسی یلاحظون امرین، احدهما، ان القرآن علم، ای کلام معنای عن کل ماعداه من الکلام الإلهی، ثانیهما: انه کلام الله، وکلام الله قدیم غیر مخلوق فیجب تنزهه عن الحوادث» .

اگر کلمات ملفوظه بطور حتم و مسلم باید دلالت بر مدلولات نفسی نمایند باید کلیه کتب الهیه در ذات باری دارای مدلولات قدیم باشند و نیز باید تمام الفاظ صادر از بشر و اصوات خارج از اجسام بطور مطلق در صقع شامخ ربوبی دارای مدایل باشند و از سنخ خود که مطابقت شرط اول و مدلول است در حق اول نیز باید دال مدلول مطابق داشته باشند چون فاعل حقیقی حق است و بنا بر مسلک اشعری استناد همه افعال به مبادی و فواعل مباشر

→

ترتیب اجزاء کلام در ذهن و اظهار آن فقط توقف دارد بر تصور آن قبل از اظهار، اذا خواهجه در تجرید فرموده اند: تصدیق فرع بر تصورات یعنی کلام نفسی قابل تصور نیست تا در وجود و عدم آن بحث شود و تصویق به وجود و یا عدم آن حاصل آید برخی از اعلام متأخر با اینکه صفات زائده را از حق نفی نموده و وجود صفات زائده را منافی با وجوب وجود دانسته اند، مثل سید شریف گرگانی استرآبادی باین وضع در صد تصحیح قول اشاعره برآمده اند .

اما مسأله اتحاد طلب و اراده که یکی از موارد نزاع بین محققان با اشاعره است تحقیق در آن محتاج به مقامی دیگر است .

۲- مناهل العرفان طبع مصر ۱۳۷۲ هـ ق ص ۱۱، ۱۰ مراد ایشان از متکلمان

اشاعره، اتباع ابوالحسن اشعری است، معتزله و شیعه از منکران کلام نفسی اند .

مجاز است. اما اینکه این فاضل معاصر متوجه این قسم تالی فاسد نمی‌شود جای تعجب است. در ادواری که اشاعره این قبیل مطالب را در آثار خود ظاهر می‌ساختند مطالب عقلی نضج کامل نگرفته بود ولی بعد از این همه اعلام فن که در ادوار اسلامی بوجود آمده‌اند خیلی بعید است که انسان از آن همه تحقیقات بی‌اطلاع باشد اما اینکه صفتی قائم بحق باشد ولی مستند و مخلوق او نباشد از عجایب است ملاک معلولیت توقف وجودی است، هر چه بحسب وجود متوقف بر شیء دیگر بود معلول آن شیء است و مخلوق آن و از لوازم معلولیت حدوث است اگر چه آن حدوث، حدوث زمانی نباشد.

مضافاً بر آنچه ذکر شد در مقام شامخ ربوبی کلمات و حروف مطابق کلمات ملفوظه (حال هر چه این کلمات را منزله از سنخ کلمات عالم ماده و حروف قائم بخیال و ذهن بدانیم) وجود ندارند و شیء در هر عالمی بوجودی مناسب آن عالم تحقق دارد، قرآن دارای مراتب و مظاهر مختلف است مرتبه نازل آن بصورت کلمات موجود و محفوف به عوارض خاص و متحقق به هیأت مخصوص ظاهر شده است ولی قرآن در عوالم ملکوت و جبروت، مقام واحدیت و احدیت بوجودی اشمخ و اعلی موجود است.

بیان اتحاد قرآن و عترت

فی التنزیل: انّا انزلناه فی لیلة مبارکه، و انّا انزلناه فی لیلة القدر. نظر بآنکه قرآن صورت علم حق است و نزول آن بآنکه در عالم بشری توقف بر ظهور به صورت کلمات و الفاظ دارد، مطلع، و بطون آن در عوالم بوجودی منزله از عوارض و لوازم ماده متجلی می‌شود، لذا نزول قرآن در مقام واحدیت (از آنجایی که علم حق عین ذات اوست) عبارتست از تنزل حق در مشهد

اسماء و صفات و از آنجایی که مرتبه حقیقت محمدیه، مقام واحدیت و عالم اسماء و صفاتست، چه آنکه مظهر اسم الله، حاکم بر جمیع مظاهر وجودیه است. اول مرتبه نزول انسان با اول مرتبه نزول قرآن متحد است، چون جمیع مقاماتی را که حقیقت محمدیه واجد است اولیاء خاص او نیز این مراتب را واجدند با این فرق که مقامات برای حضرت بالإصالة و جهت حضرت ولایتمدار علی -ع- و عترت مقدسه او بالوراثه ثابت است قرآن در اولین جلوه و ظهور با عترت متحد است ولی نه نظیر اتحاد موجود در اجسام و جسمانیات اهل بیت که حضرت رسول نیز در آیه تطهیر جزء آنهاست دارای مرتبه‌ای دیگر از وجود و ظهور و مقام هستند که از آن به مابعد مطلع تعبیر شده است (کما ذکره الشیخ الکبیر والمحقق الفناری شارح مفتاحه فی اوائل مصباح الأنس والشیخ الاکبر فی الفتوحات).

بنابر این مرتبه ولایت کلیه حقیقت احمدی و علوی عبارتست از **لیلة القدر و لیلة المباركة** چون جبرئیل و روح و دیگر ملائکه در زمان و مکان متنزل نمی‌شوند محل نزول قرآن قلب تقی نقی احدی احمدی است که (نزل به روح الامین علی قلبک، لتکون من الموقنین).

قرآن و عترت در مراتب و مقامات وجود مناسب با وجود مخصوص آن مرتبه متجلی می‌شوند و در عالم ماده و زمان و مکان مفترقند با یک نحو اتحادی کما قررناه فی شرحنا علی النصوص و در جمیع مقامات افتراق آنها محال است و الیه اشار -ع- لن یفترقنا حتی یردا علی الحوض.

قوله: لیلة القدر خیر من الف شهر. باعتبار احاطه حقیقت احمدیه به جمیع مدّن عوالم وجودیه، چون جمیع مظاهر روح آن حضرت محل ظهور

رحمت حق است فرمود: تنزل الملائكة... فیها من كل امرء، و مقام احمدی و علوی چون مرتبه احدیت وجود است باعتبار فتای آنان در ذات و بقای بآن مقام شامخ فرمود: سلام هی حتی مطلع الفجر .

* * *

از آنچه ذکر شد معلوم می شود سِر و حقیقت کلام شاه ولایت علی علیه السلام که فرمود: «الا وانا نحن اهل البيت من علم الله علمنا، وبحکم الله حکمنا، من قول صادق سمعنا، فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا... معنا رأیة الحق، من تبعها لحق، ومن تأخر عنها غرق، الا وبنّا عِزّة کل مؤمن...» (۱) وبنّا فتح الله وبنّا یختم...»

۱- وقد روی ابن عبد ربّه من الجمهور: ان امیر المؤمنین کان یتألّم من الصحابة کثیراً فی عدة مواطن وعلى رؤس المنابر... جمعی از عامه از جمله ابن عبد ربّه این کلمات را که در نهج موجود است نقل کرده اند همین خطبه مشتمل است بر مطالب عالیه که حضرت در برخی از موارد افاضت فرموده اند. قسمتی از کلام مولا علی علیه السلام از غوامض معارف است که برخی از فصحا و اهل ادب و نیز برخی از اهل معرفت آن را شرح نموده اند و قسمتی از این خطبه را یکی از اعلام عصر، از حکیم و عارف نامدار حاج ملاهادی سبزواری برای رفع مشکل و معضل و تقریر مرام این کلام الهی نوشته و حکیم علام برخی از مشکلات آن را شرح نموده . حضرت از اینکه حق مسلم او را خلفا با بلوای عوامانه و نقشه شیطانی زیر کانه غصب نموده اند و همانطوری که خود حضرت فساد عظیمی را که نتیجه غصب حق الهی او بود برای مردم تقریر فرمودند . نتیجه این حق کشی این شد که معنویات اسلام بکلی از بین رفت و قهراً باغصب حق وی زمینه حکومت فاسدترین اشخاص فراهم آمد و کار بجایی رسید که مسلمانان (یعنی اعراب، و وای بر این مردم که ضربت

از باب آنکه ولی کامل مظهر اسم -الله- است و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، حقیقت انسان کامل و ولی مطلق واسطه در ظهور کلمات وجودیه و

→

عليهم الذلّة والمسكنة) فرزند پیغمبر را کشتند و اولاد او را اسیر نمودند و اموال اهل عصمت و طهارت را بعنوان غنائم جنگی به غارت بردند و زنان و دختران خاندان نبوت را برسم جاهلیت، بدستور فاسدترین و رذلترین مردم (روسی زاده معروف) برشتر برهنه سوار نمودند و شهر بشهر گردانیدند .

بعضی از علمای عامه و به تبع آنها عوام عامه سعی دارند قضیه کربلا را کوچک جلوه دهند ولی هیچکس شك در نادرستی معاویه نداشت ، از یکی اصحاب که بشام وارد شده بود سؤال شد که در شأن معاویه چه میدانی ؟ گفت هیچ فقط از رسول الله شنیدم که فرمود: لا اشبع الله بطنه .

همه اصحاب از پیغمبر شنیده اند و نقل نموده اند که شجره ملعونه در قرآن بنی امیه اند، و همه نقل کردند که معاویه رأس و رئیس آنان است ، با این حال باو حکومت شام را تفویض نمودند و او را تأیید کردند و به اعمال شوم او صحه گذاشتند و او را برای فساد در حکومت و امت پرورش دادند تا چنین وجود خبیثی بخلافت برسد و مصدر آنهمه مفاسد و جنایات شود .

بعد از رحلت حضرت رسول و ظهور خلیفه گری يك قومیت رقیق در حکومت اسلامی ظاهر شد و برتری نژادی متروك كمکی رنگ گرفت و در عصر عثمان چهره شوم قومیت ظاهر تر شد مردم بیچاره با فلاکت در ممالك اسلامی زندگی می نمودند مالیات یا جزیه می دادند و عثمان همرا در اختیار بنی امیه قرار می داد و به کسانی که پیغمبر ایادی آنان را کوتاه نمود و از بیم و ترس از شوکت اسلام به دروغ تظاهر به مسلمانی نمودند آنقدر قدرت داد که دوباره جان گرفتند، معاویه را! علم کردند و او کار نژادپرستی را بجایی رسانید که کم کم مردم ممالك اطراف

مبدء تحقق عقول طولیه و عرضیه و حقیقت مقدسه او متجلی در مرئی آفاق و انفس است که فرمود: (ان ذکر الخیر انتم اوله و آخره...) و «ان ارواحکم فی الارواح... بیدکم رزق الوری»

و از باب آنکه فاعل و غایت در نظام وجود و عالم هستی بیک امر برمی گردد مقام منیع ولایت همانطوری که واسطه است جهت ترقیم کلمات وجودیه، در قوس صعود نیز واسطه است جهت رجوع خلائق به حق اول، بلکه بوجود والی کامل حق قیامت قائم میشود لذا ظهور حضرت خاتم ولایت مطلقه محمدیه «مهدی موعود روحی فداه» از اشراط ساعت است و از آنجایی که نهایت همان رجوع به بدایات است هر انسانی که در قیامت صغری (بعد از مرگ، که من مات فقد قامت قیامته) به ملکوت رجوع نماید و یا در قیامت

→

اسلام داشتند معتقد می شدند که اصلاً اسلام دینی قومی و نژادی است. وقوع صحنه کربلا بکلی حساب عرب را از اسلام جدا نمود. به جهانیان فهماند که اسلام را باید از دید علی و اولاد او شناخت.

در این خطبه است که حضرت صریحاً به عثمان طعن زده - انه کالغراب همه بطنه...

ان عرفتم فاعرفوا حق و باطل... و لکل اهل، و لان امر الباطل فقديماً فعل وان قل الحق فلربما ولعل، و لقلّما ادبر شيء فاقبل،... (الی ان قال علیه السلام: الا ان ابرار عترتی...) بسیاری از حقایق را حضرت بیان کرده است... وانی لأخشی ان تكونوا فی فترة...

و در همین خطبه است «قیمه کل امرء ما یحسنه» قسمتهایی از در و لطایف این خطبه را حکیم شرح نموده است.

کبری - محشر، روز بروز سراپر و ارتفاع حجب کثرت - محشور شود صاحب ولایت کایه را شهود نماید چه آنکه ولایت کلیه ساری در جمیع اشیاء و متجلی در کافّة مظاهر و ذراری وجود است .
بهمنین جهت امیر مؤمنان فرمود:

یا حار حمدان من یمت یرنی من مؤمن او منافق قبل (۱)

هذا ما اردنا بیانہ فی هذه المقدمة، والحمد لله اولاً و آخراً

والصلوة علی سیدنا محمد و آله ظاهراً و باطناً

الحمد لله الذی جعلنا من المتمسکین بولاية

علی بن ابیطالب صلی الله علیه و اولاده

* * *

۱- ومن هذا وامثاله (من ان کمال الإنسان بالتوحيد و کمال التوحيد بالولاية لأن بالمظهر التام يعرف المظهر وقال علی: معرفتی بالنورانية معرفة الله) يظهر سِرّ وجوب البيعة معهم سِرّاً وعلانية، ولذا قالوا: بنا عرف الله و بنا عبد الله. ولذا قال تعالى: ان الذين يباعدونك... يباعدون الله. يدالله فوق ايديهم. ولا فرق بين يد الرسول ويد وصيه و ايادی سائر الأئمة عليهم السلام و من هذا يعرف سِرّ ما نقله العامة عن النبي (ص) قال لأبي بكر: كفى وكف علی (ع) في العدل سواء. وكان (عليه السلام) نفس النبي الأمي وفي الآية المباهلة: قل تعالوا ندعو... وانفسنا .

واما المخالف ينكر هذه الفضائل قلباً وان أقّر به لساناً ويدعون الإجماع على افضليّة الأول والثاني والثالث عليه سلام الله تعالى عليه وآله وقال نفسه روحيفداه: الدهر انزلني و انزلني حتى يقول الناس معاوية و علی و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم بندی خدا

این مقدمه را نگارنده در معرفی سه رساله از آثار ملاصدرا که تاکنون بطبع نرسیده است به رشته تحریر درآورد :

۱- رساله المسائل القدسیه .

۲- متشابهات القرآن

۳- اجوبة المسائل

این آثار از نفایس کتب و رسائلی است که راجع به این مباحث تألیف شده است :

رساله اول، اثری است بسیار عالی که از اول امور عامه تا آخر مبحث وجود ذهنی نه مفصل و نه مختصر بل که متوسط و برزخ بین اجمال و تفصیل مباحث حکمی بسبک و طریقه خاص آخوند نوشته شده است .

متشابهات القرآن نیز که تاکنون بطبع نرسیده بود اثری است محققانه ولی تمام مباحث مربوط به این مسأله در آن تحریر نشده است .

اجوبة المسائل در جواب چند سؤال فلسفی و حکمی است که بسیار عالی و محققانه مشکلات سائل را آخوند حل کرده است .

نگارنده حواشی مفصل - مفصل تر از اصل اجوبه - بر این اثر منیف نوشته است از باب آنکه رساله مشتمل است بر معضلات مبحث علم الهی از جمله مبحث غایات و نفی عبث از افعال الهی و بطور مطلق از وجود و هستی و نفی بخت و اتفاق .

* * *

در خاتمه از عنایات و مراحم خاص ریاست معظم دانشگاه مشهد حضرت بندگان استاد بزرگوار آقای دکتر عبدالله فریار (دامت برکاته) که همیشه مشوق حقیرند ممنون و متشکرم ، توفیق روزافزون آن جناب را در راه اعتلای دانشگاه و پیشبرد مقاصد علمی و فرهنگی از خداوند

خواستارم .

این مجموعه را دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد بشرحی که دانشمند محقق جناب آقای دکتر محمود رامیار - ادام الله توفیقاته - ریاست محترم دانشکده که علاقه خاص به نشر آثار دانشمندان و محققان اسلامی و ترویج علوم عقلی و معارف اسلامی دارند مرقوم داشته اند منتشر می شود .

آقای دکتر رامیار از زمان تصدی ریاست دانشکده تا این زمان از همه جهات مصدر خدمات شایسته ای شده اند و امیدواریم از مساعی جمیله و نیت خیر معظم له این مؤسسه بیش از پیش منشأ آثار علمی قرار گیرد و مبدل به یکی از مراکز مهم نشر معارف اسلامی گردد .

فوریہ ۱۹۷۳	} مشهد فی
بهمن ۱۳۵۱	
محرم الحرام ۱۳۹۳	
سیدجلال الدین آشتیانی	

* برخود لازم میدانم که از دوست عزیزم آقای محمود ناظران پور متصدی ماشین اینترتایپ که با کمال علاقه و دقت کارهای محوله را انجام می دهد و علاوه بر وظائف خود، در غلطگیری دشوار کتابهای علمی بنده را یاری می نماید و متجاوز از ده سال است که با کمال صمیمیت و اعمال دقت و تحمل زحمات در غلطگیری و تصحیح نسخه های چاپی، مشکل طبع کتاب را بر بنده آسان می نماید از صمیم قلب تشکر کنم .

آقای ناظران بواسطه برخورداری از هوش و استعداد سرشار و دقت کافی و صرف اوقات استراحت خود به مطالعه و تحصیل و نیز دارا بودن صمیمیت در کار و علاقه شدید بدین فن بعقیده نگارنده در حد خود نظیر ندارد و اهل کتاب از مقامات دانشگاهی با این جانب هم عقیده اند . امیدوارم مصادر امور موجبات تشویق ایشان را فراهم آورند .

سیدجلال الدین آشتیانی

فهرست مطالب رسائل ملا صدرا

فهرست مطالب رسالة المسائل القدسيه

- خطبة كتاب مشتمل بر حمد و ثناء حق و درود بر سالکان طریقت از ص ۱ تا ۵
الجملة الأولى فی الحکمة القصوى والعلم الأعلى ص ۶
- بیان موضوع حکمت کلی و تعریف عام مابعد الطبیعه و تقرير وجوه مناقشه بر کلمات قوم از متأخرین ص ۷
- بیان و تحقیق عرض ذاتی و تقرير آنکه موضوع کل علم مایبست فيه عن عوارضه الذاتية ص ۸
- فی ان الوجود العام البديهي اعتبار عقلي ص ۹
- فی ان للوجود حقيقة فی الخارج و تقرير اصالة الوجود و بیان معنای قاعدة فرعيه و تحقیق آنکه ماهیت باعتبار عقل معروض وجود و بحسب خارج ماهیات باعتباری عارض حقیقت وجودند ص ۱۰، ۱۱، ۱۲
- فی دفع شکوک و اوردت علی اصالة الوجود و تزئيف ماقاله الشيخ الإشرافي فی هذه المسألة ص ۱۲، ۱۳
- فی ان مفهوم الشيء لا يعتبر فی المشتقات و تقرير كلام السيد الشريف فی حواشی المطالع ص ۱۴، ۱۵
- تقرير معنای مغایرة الوجود للماهیيات و زيادته علیها بمعنی ان المفهوم من احدهما غير الاخرة و كيفية اتصاف الوجود بالمهیات ص ۱۶ تا ۱۸
- فی توضیح القول فی نسبة الوجود الى الممكنات و بیان كيفية زیادة الوجود علی الماهية مع اتحادهما فی الأطوار الوجودية ص ۱۹ تا ۲۱

- فى ان تخصيص الوجودات (مع وحدة حقيقتها) بماذا؟ ص ٢٢ تا ٢٥٥
- المقالة الثانية فى اخكام واجب الوجود وانه تعالى غير معلوم بالعلوم الحصولية ولا يمكن اكتناؤه حقيقة الحق بالمشاهدة الحضورية وبيان اقسام الحضور وكيفية شهوده لاهل المشاهدة الحضورية ص ٢٦ تا ٢٩
- فى ان الوجود الواجبى غير متعدد و انه ليس فيه جهة امكانية اصلاً ص ٣٠ تا ٣٢
- المقالة الثالثة فى الوجود الذهنى والحصول الظلى و بيان ادلة القائلين بالوجود الذهنى وتحقيق فى المقدمة التى يتوقف عليها هذه المسألة ص ٣٣ تا ٣٥
- تقرير مذكره الشيخ الكامل... محيى الدين الأعرابى فى المقام ص ٣٦، ٣٧
- المسلك الأول فى اثبات الوجود الذهنى (الذى الهم به المؤلف التحرير العلامة ص ٣٧، ٣٨)
- المسلك الثانى فى اثبات الوجود الذهنى ومنها ما هو المشهور فى كتب الجمهور (اثبات الحكم الثبوتى للحقايق المعدومة فى الخارج) ص ٣٩
- المسلك الثالث فى اثبات الوجود الذهنى (وهو قريب المأخذ مما ذكره المشهور) وتقرير وجوه المغالطة الموجودة فى المقام وتحقيق ما هو الحق ص ٤٠ تا ٤٢
- ظلمات وهمية و اضواء عقلية (بيان وجوه من المناقشات والإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهنى وحصول الحقايق بانفسها فى الذهن ص ٤٣ تا ٤٥)
- المقصد الأول فى دفع الاشكالات على ما قرره صدر المحققين والذب عن العويصات بناءً على طريقة القوم ومشرب المشهور والدفع عنها على ما هو المقرر فى مشربه وطريقته وذكر نمط الهى فى دفع الإشكال لم يسبق اليه فهم احد من الرجال ص ٤٥ تا ٥٢
- فى ان النفس عند ادراكها للمعقولات الكلية يشاهد ذواتاً نورية ويتحد بالمعقولات ويصير خلافاً للصور العقلية والخيالية ص ٥٤ تا ٥٦

- المقصد الخامس فى دفع الإشكالات الواردة على القول بالوجود الذهنى وإبطال القول بحصول الأشباح ص ٥٦ تا ٥٨
- بيان الإشكال الثانى من الايرادات الواردة على القول بالوجود الذهنى وتقرير مذهب اهل الحق وتحقيق ماهو الحق عند المؤلف العظيم ص ٥٨ تا ٦٠
- نقل كلام الشيخ الشهيد السعيد صاحب الاشراف و تقرير مرامه فى مسألة الإبصار وتزييف مرامه (ره) وتحقيق ماهو الحق عنده ص ٦٠ تا ٦٢
- تقرير الاشكال الثالث من الايرادات الواردة على القول بالوجود الذهنى ودفع الإشكال وتقرير كلام المحشى التجريد والمناقشة على كلام المولى الدوانى والإشارة الى كلام الأفلاطون واشياخه واتباعه فى المثل النورية وبيان كيفية انتقال النفس من الدنيا الى الآخرة فى مقام ادراك الكليات والمعانى العامة ص ٦٣ تا ٦٦
- نقل الإشكال الرابع من المناقشات الواردة على القول بالوجود الذهنى وانها يلزم على القول به ان يصير الذهن حاراً وبارداً و ... وبيان وجوه من الأجوبة وتقرير ما يدفع به الإشكال ص ٦٧ تا ٧٠
- بيان الاشكال الخامس وتحقيق الحق فى ادراك المفاهيم العدمية وكيفية ادراك الممتنعات وتقرير وجوه الفرق بين القضايا الحملية من البتية وغيرها ص ٧٠ تا ٧٢

فهرست مطالب رساله متشابهات القرآن

- بيان اختلاف المذاهب والمشارب فى المتشابهات من الآيات والروايات ص ٧٥ تا ٧٩
- فى نقل مذاهب اليه بعض المفسرين على قاعدة اهل التنزيه الصرف ونقل كلام القفال والزمخشري والرازى والبيضاوى ص ٨٠ تا ٨٢
- بيا ماهو الحق فى المتشابهات وتزييف ما ذكره اهل الاعتزال فيها ونقل ماورد عن الأئمة فى المسألة ص ٨٢ تا ٨٥

فی التنبیه علی فساد مذہب الیہ اہل التعطیل من سوء التأویل
 و بیان ان فہم رموز القرآن و اغوارہ و اسرارہ لایحصل بمجرد
 دقت الفکر و کثرة البحث و تقریر احوال الراسخین فی العلم ص ۸۶ تا ۸۸
 بیان معنی التأویل و تقریر مذہب الیہ اہل التحصیل فی التأویل
 من غیر تشبیہ و لا تعطیل ص ۸۸ تا ۹۰
 تنبیہ - فی زیادہ تأکید فیما قرره المؤلف العظیم فی ہذہ المسألة و تحقیق
 الحق علی مسلك اہل المکاشفہ و ابطال اقوال العامۃ فی المسألة
 و اظہار شیء من لوازم علوم اہل الکشف و الیقین ص ۹۱ تا ۹۷

فهرست مطالب رسالۃ اجوبۃ المسائل

المسألة الأولى ، التحقیق فی بیان اختیارہ تعالیٰ و تزئیف طریقۃ الإشراف
 فی العلم المقدم علی الإيجاد و بیان ارادۃ و قدرۃ و اختیار و ابطال
 طریقۃ المتکلم و بیان ان الغایۃ لفعله و لإيجاد النظام الأتم انما هی
 ذاته المقدسة الأحدية ص ۱۲۵ تا ۱۲۹
 تحقیق - درسریان حب (عشق) و ارادہ و علم در جمیع ذراری وجود و
 تحقیق در مشیت و ارادہ ذاتی و فعلی و وجوہ فرق بین این دو
 و ابطال ارادہ جزافیہ و تزئیف آراء منکران غایت در فعل حق و
 تقریر آنکہ غرض منفی از حق، غرض و غایت متمم فاعلیت فاعل
 است نہ مطلق غایت و غرض ص ۱۲۰ تا ۱۳۳
 بیان ارادہ حق بنا بر مشارب مختلف فلسفی، از مشاء و اشراق
 و ابطال مسلك متکلمان قائلان بقصد زائد بر ذات ص ۱۳۴ تا ۱۳۷
 بیان آنکہ حق غایت وجود و مبدء اول منتهای جمیع حرکات
 و متحرکات و مبدء اشواق و متجلی در جمیع حقایق است بحسب
 ذات و صفت و فعل ص ۱۳۸ تا ۱۴۳
 نفی عبث و جزاف از جمیع حقایق وجودی و اثبات غایت جهت

- جميع مبادى افعال وآثار وبيان اقسام اغراض وغايات وبيان
حقيقت حب عشق ونحوه ظهور آن در احديت وواحديت وعالم
خلق وسريان آن درعالم طوليه وعرضيه ص ۱۴۴ تا ۱۴۹
- جواب سؤال دوم: اثبات آنکه جوهر ذاتى انواع خود وجنس الاجناس است
ومفهوم عرض، عرض عام است نسبت به مقولات عرضى ص ۱۵۳ تا ۱۵۶
- نقل کلمات قوم در اين مسأله وتحقيق حق در نحوه اخذ جوهر
وعرض در مقولات عشره وبيان حقيقت اجزاء در اجزاء عقلى
از بسائط ومرکبات ص ۱۵۷ تا ۱۶۲
- بيان وجوه فرق بين جنس وفصل وتقرير فرق بين جنس وماده
وصورت وفصل وكيفيت اجزاء هيولى وبيان اقسام تركيب
وكيفيت اخذ جنس در بسائط، فرق بين مقام حد ومحدود و
كيفيت تركيب جسم از هيولى وصورت وفرق بين امكان ذاتى
وامكان استعدادى ومسائل مربوط ونحوه تقوم حقايق به صور
نوعى وسلب جوهريت از صورت نوعى ص ۱۶۲ تا ۱۷۰
- كيفيت تقوم انسان به دو جزء مادى ومجرد واثبات تركيب
اتحادى در ماده وصورت ونقل کلمات دوانى ومير صدر ص ۱۷۱ تا ۱۸۰
- نقل كلام صاحب روض الجنان ومناقشه بر ادله قائلان به تركيب
جسم از هيولى وصورت ونقل کلمات ميرداماد وبيان حقيقت
هيولى ونحوه تحقق آن وكيفيت ابهام هيولى وتحصل
صورت ص ۱۸۱ تا ۱۸۷
- نقل شبهه اى كه دلالت دارد بر تركيب اعراض از ماده وصورت
وتقرير جواب اين شبهه بوجوه عديده ونقل اقوال در حقيقت
جسم ونحوه تركيب جسم واثبات جوهريت هيولى وتحقيق در
حقيقت مشتقات ص ۱۸۸ تا ۱۹۸
- بيان اقسام حيثيات ودفع شبهه سائل در اينكه: ان الحيثية
مكثرة للذات ومن هذا الجهة يلزم ان يكون (زيد) مثلاً - كلياً - ص ۱۹۸ تا ۲۰۰

المسائل القديسة

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحان الذی ابان فی بدایات (۱) حالات ذوی الهمم ؛ نهايات تقاشبات اصحاب
الفکر و الفهم ، و فاوت بین المسافرین الیه بحسب علمهم ، و عینهم و حقهم * فی
مراتب درجاتهم ، و اوضح عند اطمینان احوال السالکین الیه و سکون قلوب
الطالبین لیه عند الوصول الی غایات قصودهم ؛ تفاوت مقاماتهم النّاشیة من
بدايات ذواتهم و تفاضل اعیانهم و هویّاتهم فی منازل معرفة الحق الاول
و آیاته المودوعة فی عوالمه و حضراته و مظاهر اسماءه و صفاته و طبقات ارضیه
و سماواته *

بیت

سیر هر کس بر کمالِ او بود جنبشش، بر حسبِ حالِ او بود
گر ببرد پشه‌ای ؛ چندانکه هست کی کمالِ صرصرش، آید بدست

لاجرم، چون مختلف افتاد سیر

هم روش با هم نگردد، هیچ‌طیر

ثم ميز الخاصة من اهله من بين سكان عالم الملك والملكوت بانه لم يخلق لهم

(۱) در چند نسخه عنوان : المسائل القدسیّة ، فی الحکمة المتعالیة . و در يك نسخه :
المسائل القدسیّة والقواعد الملکویّة و در نسخه مکتوب سنه ۱۰۴۹ در زمان دولت حیات مؤلف علامه .
«فهد مسائل ...» نوشته شده است .

* نگارنده این سطور بر مواضع مشکل این رساله حواشی و شرح نوشته‌ام که در آخر کتاب قرار می‌گیرد
مواردی که محتاج بشرح و بسط است با گذاشتن ستاره مشخص می‌گردد .
این حواشی و تعلیقات با مطالعه و بررسی جمیع آثار این حکیم تحریر نوشته شده است .
والمرجو من الله ان یعیننا لما یحب و یرضی و انا العبد جلال الدین الموسوی الاشتیانی .

غاية سواذاته* من جميع عوالمه و منصّات اسماءه و صفاته و طبقات حضراته و جنّاته ، بل جعل غاية وجودهم و منتها مقصودهم متعلّقات علم الله الأزلى* و دواعى مشيئته بحسب اقتضاءه الذاتى و قضاءه الحتمى الأوّلى و ما يريد سبحانه من تجلّيات ذاته فى طبقات افعاله و شئوناته (١) اسماءه و صفاته فى ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر عند بروز نوره القاهر* .

فهو سبحانه حقيقة علمهم اليقينية و عينه وحقّه عند فناء ذواتهم عن ذواتهم و استهلاك كثرتهم تحت سلطان وحدته بلامزاحمة هويّاتهم .

و صلى الله على المتحقّق بالشّهود الأكمل و العلم الأشرف* الاشمل الاعم من اكرم قبائل بنى آدم مع ادامة الإستغراق والحضور معه فى جميع افعاله و اطواره و مراتب تجلّياته و انواره ، سيدنا محمد النبى الأمى مع المصطفين الأبرار من اهل بيته و اولاده الأمجاد الأطهار الفائزين بميراثه ، الأوّلى و الحائزين علومه و مقاماته القصوى ؛ صلاة مستمرّة الأحكام باقية مدى الليالى و الأيام ، و قصبا الشهور و الأعوام .

فهذه «مسائل قدسيّة و قواعد ملكوتيّة» ليست من الفلسفة الجمهوريّة ولا من ابحاث الكلامية الجدلية ولا التقليديات العاميّة ولا المكابرات السوفسطائية ؛ بل انما هى من الواردات الكشفية على قلب اقل العباد (٢) عند انقطاعه عن الحواس و الموادّ و انسلاخ نفسه عن البدن العنصرى ، المؤلّف من الأضداد و ترقيه من مراتب العقول و النفوس الى اقصى الغايات مسافراً من المحسوسات الى الموهومات و منها الى المعقولات حتى اتّحد بالعقل الفعال اتحاداً عقلياً فعلياً بعد تکرّر الإتصالات و تعدد المشاهدات ؛ عند انتقاش النفس بصور المعلومات انتقاشاً كشفياً ، نورياً* .

قد اوردت (٣) تلك المسائل و فرقها فى كتب عديدة، و رسائل بحيث يصعب

(١) شئون اسماءه . . . ل ق .

(٢) فى نسخة ق ل : اقل العباد محمد بن ابراهيم القوامى الشيرازى .

(٣) قد اورد . . . ل ق .

على الناظر فيها تمييزها وتفصيلها ونقدها وتحصيلها لإمتزاجها بغيرها من طرق اصحاب الأنظار وارباب الأفكار من غير تألُّه وكشف .

فأردت ان أبيِّنَها (١) ما خصه عن الزوايد مجتمعة في اوراق يسيرة و اجزاء غير كثيرة بعبارات موضحة غير عسيرة ليسهل اخذها على المستحقين، ويتيسر الإنتفاع بها على الطالبين للحق، السالكين الى جوار الله ، الملك المطلق .

ولنشرع في البيان ، مستمدِّين من العزيز المنَّان ، موردين هذه المعاني في جملتين .

الجملة الأولى في الحكمة القصوى والعلم الأعلى (١)
و فيها مقالات :

المقالة الأولى

في الوجود واحكامه

لأنه اول كل فكر واليه ينتهى مبادئ كل علم وصناعة

فصل

في تحقيق موضوع الحكمة الكلية

لما ثبت وتحقق ان الحكمة الاولى والعلم الأعلى باحثه عن احوال الوجود بما هو موجود و عن الأقسام الأولية للوجود المطلق من غير ان يصير نوعاً مخصوصاً من باب التعاليميات ، او الطبيعيات ، فيكون موضوعها طبيعة الوجود المطلق او مفهوم الوجود بما هو موجود ؛ فيجب ان يكون موضوعها امراً بيئاً بنفسه مستغنياً عن التعريف التصورى وعن الإثبات التصديقى .

فصل

في تعريف العلم الكلى وما بعد الطبيعة

هو : ما يبحث فيه عن احوال المعانى الكلية العارضة لطبيعة الوجود بما هو موجود من غير اختصاص لها بقسم من اقسام الوجود كالواجب والجوهر والعرض .

وقد عرف القوم الأمور العامة تعريفات و فسروها تفسيرات غير سديدة كقولهم : ما يشمل الموجودات او اكثرها ؛ فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة

(١) از قرار معلوم مؤلف علامه موفق باتمام اين رساله نشده است و كتاب بنجله اولى ختم شده

است ، در مقدمه اين معنا را روشن مى نماييم .

الحقيقية والعالية المطابقة وكقولهم : ما يشمل الموجودات اما مطلقا و اما مع مقابله ، فيختل طرده بالأحوال المختصة ولا يخلو شئ منها من الغلط والخطب كما يظهر لمن يراجع الكتب المتداولة .

وبعضهم ارتكبوا فى دفع النقوض والمناقضات تمحلات شديدة .
منها : ان الأمور العامة هى المشتقات وما فى حكمها .

ومنها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلّق بالطرفين غرض علمى .
وتلك الأحوال التى نورد ليتعلّق بها التعريف ؛ أمّا أمور متكررة واما غير متعلقة بطرفها غرض علمى كقبول الخرق والإلتيام ؛ و عدم قبولها بمعنى السائب لا بمعنا عدم الملكة .

ومنها : ان المراد بالمقابل ما هو اعمُّ من ان يكون بالذات او بالعرض ، وبين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة الى غير ذلك من التكاثرات والتعسّفات الركيكة .

كشف و تحقيق

قد وقع للمتأخّرين مثل هذا التحير و الإضطراب فى موضوعات سائر العلوم .

بيان ذلك : ان المشهور بين الجمهور و المنقول من قدماء المنطقيين انهم ذكروا فى تعريف الموضوع لكل علم : انه ما يبحث فى ذلك العلم عن عوارضه الذاتية له، والعرض الذاتى هو الخارج المحمول الذى يباحق الشئ لذاته او لأمر يساويه . فاستشكل عليهم الأمر لما راوا ، انه قد يبحث فى بعض العلوم عن الأحوال التى يختصُّ ببعض افراد الموضوع دون البعض بل ما من علم الا و يبحث فيه عن الأحوال المختصة ببعض انواع موضوعه .

فاضطّروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤساء العلوم العقلية فى اقوالهم ب : ان المراد من العرض الذاتى للموضوع فى كلامهم ما هو اعمُّ من ان يكون عرضاً ذاتياً له او لنوعه عرضاً عاماً لنوعه بشرط عدم تجاوزه فى العموم عن اصل موضوع العلم .

او عرضاً ذاتيّاً لنوع من العرض الذاتى لأصل الموضوع .
 او عرضاً عاماً له بشرط المذكور .

وتارة الى الفرق بين محمول العلم ومحمول المسألة كما فُرقوا بين موضوعيهما
 ب : ان محمول العلم ما ينحلّ اليه محمولات المسائل كاشياء على طريق التريد .
 واعجب من ذلك ما وقع للسيد الشريف « قدس سره » من ان موضوع الحكمة
 ليس امرأ واحداً بل امور متعدد ومحمولاتها المفهومات بشرط تخصصها بتلك
 الموضوعات الجزئية .

و اقوال : لا يخفى على البصير المحقق ان ما يختص بشئ من الأنواع التى
 شئ لا ينافى عروضه لذلك الشئ من حيث هو و ذلك كالفصول المنوعة
 للأجناس .

فان الفصل المقسم عارض لذات الجنس من حيث ذاته مع انه اخص منها .
 والعوارض الذاتية والغريبة للأنواع قد يكون اعراضاً اولية للأجناس (١) و قد
 لا يكون كذلك ، مع ان القسمة بها تكون اولية مستبوعة .

فاستيعاب القسمة قد يكون بغير اعراض اولية فيكون القسمة اولية ذاتية
 والأعراض غريبة .

و قد يتحقق اعراض اولية و لا يقع القسمة بها اولية مستبوعة نعم كل ما
 يباحق الشئ لأمر اخص و كان ذلك الشئ ، مفتقراً فى حقيقته الى ان يصير نوعاً
 متهيئاً لقبوله ، ليس عرضاً ذاتياً بل غريباً على ما هو مصرح فى كتب الشيخ
 وغيره كما ان مالا يباحق الموجود الا بعد ان يصير تعليمياً او طبيعياً ؛ فليس
 البحث عنه من العلم الإلهى فى شئ .

وما اسهل عليك ان تتفطن بان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالإستقامة
 والإنحاء للخط مثلاً ليس بعد ان يصير نوعاً متخصصاً بالإستعداد بل التخصص

انما حصل بها لا قبلها فهي مع كونها اخص من طبيعة الجنس اعراض اولية له .
ومن عدم التفطّن بما ذكرنا استعصب الأمر على بعض اجلة المتأخرين (١) حتى
حكم بوقوع التدافع في كلام الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة من حيث انهم
صرحوا ب: ان اللاحق لشيء، لأمر اخص اذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه الى
ان يصير نوعاً ؛ ليس عرضاً ذاتياً له بل عريباً غريباً عنه مع انهم مثّلوا العرض
للذاتي الشامل على سبيل التقابل بالإستقامة والإنحاء المنوعين للخط .

ولست ادري اى تناقض في ذلك سوا انهم لما توهّموا : ان الأخص من
الشيء، لا يكون عرضاً اولياً له حكموا بان مثل الإستقامة والإستدارة لا يكون عرضاً
للخط بل العرض الأولى له هو المفهوم المردد بينهما .
و لهذا الكلام زيادة تحقيق لا يحضرني الآن كشفه ووضوحه .

فصل

في ان "الوجود العام" البديهي اعتبار عقلي

ان كل ما يرتسم بكنهه في الأذهان من الحقائق الخارجية فيجب ان يكون
ماهية محفوظة مع تبدل نحو الوجود .

والوجود لما كانت حقيقته انه في الأعيان . و كل ما كانت حقيقته انه في
الأعيان فيمتنع ان يكون في الأذهان — والا لزم انقلاب الحقيقة . فالوجود يمتنع
ان يحصل حقيقته في ذهن * .

فكل ما يرتسم من الوجود في النفس و يعرض له الكليّة و العموم فهو ليس
حقيقة الوجود بل وجه من وجوهه و عنوان عنواناته .

فليس عموم ما انشبع من الوجود في الذهن بالقياس الى الوجودات الخاصة
عموم معناه جنسي بل عموم امر عرضي * انتزاعي كالشيئية للأشياء الخاصة .
و ايضاً لو كان جنساً لكان انفصال الوجود الواجب عن غيره بفصل فيلزم .
تركب الواجب و هو مستحيل .

و اما ما قيل : ان الوجود حمله على الأفراد بالتشكيك ؛ والمحمول على الأشياء بالتشكيك عرض لها فالوجود عرض للأفراد فغير تمام كما سينكشف انشاء الله .

فصل

فى ان الوجود حقيقة فى الخارج وليس مجرد مفهوم

انتزاعى مصدرى ذهنى كما ذهب اليه جمهور المتأخرين .
بيان ذلك ان الوجود لو لم يكن موجوداً لم يوجد شئ من الأشياء المترتبة عليها الآثار المخصوصة اعنى الماهيات . و التالى باطل . فالمقدم مثله .
تحت موضوع ربما يعرض لذات ذلك الموضوع بما هو ؛ و اخصية الشئ من بيان الملازمة: ان الماهية قبل انضمام الوجود اليها غير موجودة و هو ظاهر . و كذلك اذا اعتبر من حيث هى لامع اعتبار الوجود ؛ فهى غير موجودة ولا معدومة .

فاذن لو كان الوجود غير موجود لا يمكن ثبوت احد هما للآخر فان ثبوت شئ لشيء او انضمامه اليه او انتزاعه منه فرع لوجود المثبت له و اذا لم يثبت احدهما للآخر لم يكن الماهية معروضة للوجود كما ذهب اليه الجمهور ؛ ولا عارضة له كما ذهب اليه المحصلون ، فلا يكون موجودة اصلاً « هذا خلف » .

بحث وتفصيل

و ليس لك ان تقول : هذه المقدمة مخصصة بما عدا الوجود .
والمراد بها ان ثبوت شئ هو غير صفة الوجود مشروط بوجود المثبت له حين الوجود لا قبله .

ولاشك ان حين ثبوت الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود .

فانا نقول اولاً : ان التخصيص و الإستثناء انما يجريان فى النقليات الظنية لا فى العقليات المحضة لا سيما الضروريات .

و ثانياً : ان من راجع وجدانه او انصف نفسه ادرك ان انضمام معدوم الى معدوم فى الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما بموجود خارجى مما لا يجوزه

العقل بل يقضى بامتناعه .

و يشير اليه ما قال فيثاغورث : « كيف ينساغ فى العقل ان يمتزج الميَّت بالميت فينتج بينهما حى ؛ او تمتزج جهل بجهل فيكون بينهما عقل » .
وثالثاً : ان العقل الصحيح الفطرة يشهد بان الماهيَّة اذا كانت موجودة بنفس وجودها لا قبل وجودها بوجود آخر يكون الوجود بالذات والإصالة هو نفس الوجود لا نفس الماهيَّة .

شك" و تحقيق

و لا يذهب عليك انَّ الماهيَّة باعتبار وجودها العقلى معروضة الوجود الخارجى فى العقل فرعاً لوجودها فيه لا فى الخارج لأن الكلام يعود الى وجودها العقلى بان يقول : ثبوت الوجود العقلى لها موقوف على وجود سابق لها فيه .
و ثبوت الوجود السَّابق موقوف ايضاً على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات .

و ليس هذا من قبيل التساسل فى الإعتباريات المنقطعة بانقطاع الإعتبار .
فان كل لاحق هاهنا موقوف على سابقه سواء كانت المعروضات المترتبة فى عروض الوجود كاشها موجودة فى ذهن واحد او فى اذهان و عقول متكثرة ؛ متناهية كانت او غير متناهية ؛ مترتبته كانت او غير مترتبته كما لا يخفى على المتدبر المستبصر فبطلان التالى واضح غير مفتقر الى البيان . فثبت ان الوجود موجود عينى .

تنبيه

ان حقيقة كل شىء هى خصوص وجوده الذى ثبت له فان موجوديَّة الشىء وكونه ذا حقيقة معناه واحد ؛ فمعنى الحقيقة اولا بان يكون له حقيقة من غيره .
لست اقوال : ان مفهوم الحقيقة او الموجوديَّة يجب ان يصدق عليه بالحمل الشايع ذلك المفهوم .

بل الفرض ان الامر الذى يكون هذا المفهوم حكاية عنه و عنوانا يجب ان

يكون مما يصدق عليه هذا المفهوم في الواقع .

اي ليس ذلك مجرد عنوان غير وجود ما يطابقه موجوداً في العقل فقط دون الخارج؛ وكما ان البياض اولى بان يكون ابيض مما يعرض له البياض ، والمضاف الحقيقي البسيط اولى بان يكون مضافاً من المشهورى المركب* .
فكذلك الوجود احق بأن يكون موجوداً من الماهيات التى يعرضها الوجود في ملاحظة العقل . هذا ما ذكره بعض الحكماء .

وانا اقول : انه قد ثبت عندنا بالبيانات البرهانية ان الماهية غير مجعولة بالذات ؛ و ان الجاعل و جاعل الاثر لا يمكن ان يكون شيئاً من الماهيات و لاشك في ان هاهنا تأثيراً و تأثراً .

فاذا لم يكن المؤثر و لا الاثر هو الماهية بقى ان يكون الوجود هو المؤثر والاثر ، اذ لا ثالث في الإمكان .

فالمؤثرات وجودات و الآثار وجودات دون الماهيات *

فصل

في دفع شكوك اوردت على موجودية الوجود في الأعيان

منها : تمسك (١) شيخ الإشراق في كتبه و هي امور :

الاول : ان الوجود لو كان حاصلًا في الأعيان لكان له وجود فلو جوده وجود الى غير النهاية !

والجواب : ان للباحث ان يقول : ليس بموجود (٢) لو اريد من الموجود حقيقة ما يقوم به الوجود فان الشئ لا يقوم بنفسه .
كما لا يقال في عرف اللغويين ان البياض ابيض .
ففاية الأمر ان الوجود ليس بذى وجود كما ان البياض ليس بذى بياض .

(١) ماتمسك به ... ١ - ل .

(٢) الوجود ليس بموجود ... ١٠٠ - ق .

و كونه معدوماً بهذا المعنا لا يوجب اتّصاف الشيء بنقيضه عند صدقه عليه
لان نقيض الوجود هو العدم والّا لوجود ؛ لا المعدوم واللاموجود لإعتبار اتّحاد
نحو الحمل فى التناقض .

و له ان يقول : الوجود وكونه موجوداً هو بعينه كونه وجوداً و هو موجوديّة
الشيء فى الأعيان .*

لا ان له وجوداً آخر بل هو الموجود من حيث هو موجود و اللّذى يكون
لغيره منه ؛ يكون له فى ذاته كما ان المقتدّم الزمانى فى غير اجزاء الزمان يكون
بتقدّم مكتسب من الزمان وفيها بنفس ذاتها المتجدّدة ، وكذلك حكم الإّتصال
فى الجوهر الإّتصالى و فى غيره .

وهم " و تنبيه

فان قيل : فيكون كلّ وجود واجباً بالذات اذ لا معنا للواجب الا ما يكون
بحقيقة نفسه .

قلنا : الفرق واضح بين الوجودين عند المنطقيين فان الأول تعالى واجب
بالضرورة الأزليّة ، و الوجودات واجبة بالضرورة الذاتية .

فمعنا وجود الواجب تعالى بنفسه ؛ انه يقتضى ذاته مطلقاً من غير احتياج
الى جاعل يجعل نفسه و لا قابل يقبله .

و معنا تحقّق الوجود بنفسه انه اذا حصل امّا بذاته او بفاعل لم يفتقر
تحقّقه الى وجود آخر يقوم به ، بخلاف غير الوجود لاحتياجه .

الثانى : انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود فلم يكن
حمله على الموجود و غيره بمعنا واحد .

اذ مفهومه فى الأشياء انه شىء له الوجود وفى نفس الوجود انه هو الوجود ،
و نحن لانطق على الجميع الا بمعنا واحد ، فلا بدّ من اخذ الوجود موجوداً كما
فى سائر الأشياء وهو : انه شىء له الوجود ويلزم منه ان يكون للوجود وجود الى
غير النهاية و عاد الكلام جذاً .

والجواب : انا نقول هذا الاختلاف بين الأشياء و بين الوجود ليس فى مفهوم

الموجود بل هذا المفهوم واحد عندهم في الجميع لأنه أمّا معنا بسيط يعبر عنه في لغة أخرى «بهست» و مرادفاته . وأمّا عبارة عما ثبت له اوقام به الوجود سواء كان قياماً حقيقياً أولا ؟

و كون الموجود مشتملاً على امر زايد غير الوجود كالمهية الموجودة او لم يكن كالوجود المحض انما ينشأ من خصوصيات ما صدق عليه لا من نفس المفهوم المشترك .

و نظير ذلك ما قاله الشيخ في الهيئات الشفاء : «ان واجب الوجود قديعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس الواحد و قديعقل من ان ماهيته ما هي انسان مثلاً او جوهر آخر هو الذي واجب الوجود كما انه قديعقل من الماء انه ماء او انسان و هو واحد . . . »

قال : «فرق اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود و بين الواحد و الموجود من حيث هو واحد و موجود . . . »

و قال ايضاً في التعليقات : «اذا سئل هل الوجود هو الموجودية ؟ و يؤيد ذلك ما في حاشية المطالع و هو : ان مفهوم الشيء لا يعتبر في مفهوم الناطق مثلاً و الاً لا لكان العرض العام داخلاً في الفصل و لواعبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلبت مادة الإمكان الخاص ضرورة فان الشيء الذي له الضحك هو الإنسان و ثبوت الشيء لنفسه ضروري (١)

فذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذي يذكر فيها . . . » هذا كلامه .

و علم منه : ان مفاد المشتق و ما يطابقه امر بسيط و ليس الموصوف داخلاً فيه لا عامّاً و لا خاصّاً .

ومن هاهنا نشأ ما ذهب اليه بعض اجائة المتأخرين في حواشي التجريد من اتحاد العرضي و العرض (٢) .

(١) حواشي سيد شريف برمطال ، شرح مطالع ، طبع مك ، خط عبدالرحيم .

(٢) محقق دواني در حواشي جديد ، نسخة خطي .

والعجب ان الشفخ الالهى قد ادى نظره فى آخر التلويفات الى ان النفس الإنسانية و ما فوقها من المفارقات وجودات صرفة جوهرية قائمة بذواتها . ولست ادرى كيف يسع له مع ذلك نفى كون الوجود ذاهوية عينية كما اكـد القول فى اوائل القسم الالهى منه ، و هل هذا الا تناقض فى الكلام .

الثالث : ان كان الوجود فى الأعيان صفة للماهية فهى قابلية (١) اما ان يكون موجودة بعده محصل الوجود مستقلا دونها ، فلا قابلية ولا وصفية ، او قبله فهى قبل الوجود موجودة .

فالماهية موجودة مع الوجود لا بالوجود فلها وجود آخر واقسام تالى باسرها باطلة كذلك .

والجواب : عنه اما اولاً : فباختيار ان الماهية مع الوجود فى الأعيان و مابه المعية نفس الوجود الذى هى به موجودة لا وجود آخر غير وجود الماهية . كما ان المعية الزمانى هى الحاصلة بين الحركة والزمان بنفس ذلك الزمان بلا اعتبار زمان آخر حتى يلزم التسلسل فى وجود الازمنة .

و اما ثانياً : فبان اتّصاف الماهية بالوجود امر ليس كاتّصاف الموضوع بالعرض القايم به حتى يكون للماهية وجود لوجودها وجود ثم يتّصف احدهما بالآخر و يكونان معاً او بتقدّم احدهما على الآخر .

بل هما فى الواقع مع قطع النظر عن تحليل العقل ، امر واحد ، بلاتقدّم بينهما ولا تأخّر ولا معية بالمعنى المذكور ، و انما اتّصاف الماهية بالوجود امر عقلى فقط .

الرابع : انه ليس فى الوجود ما عين ماهية الوجود . فانا بعد ان نتصور مفهومه قد نشكّ فى انه هل له الوجود ام لا ؟ فيكون له وجود زايد .

و كذلك الكلام فى وجوده و يتسلسل الى غير النهاية ، و هذا محال .

و لا محيص الا بأن الوجود المقول على الموجودات اعتبار عقلى .
 وجوابه بما اشرنا اليه من ان حقيقة الوجود لا يحصل فى ذهن من الأذهان ،
 و ما حصل منها فيه هو امر انتزاعى عقلى ، فهو وجه من وجوهه .
 والعلم بحقيقة الوجود يتوقف على المشاهدة الحضورية ، وعند المشاهدة
 الحضورية لا يبقى الشك هويته .

والأولى ان يورد معارضة الزامية على اتباع المشائين كما فعله فى كتاب
 حكمة الإشراق .

لأنهم لما استدلو على مغايرة الوجود للماهية ب : انا نعقل الماهية
 الماهية ونشك فى وجودها ، والمشكوك فيه ، ليس نفس المعلوم و لادخلاً
 فيه فهما متغايران فى الأعيان . فالوجود زايد على الماهية ، فالشيخ الزمهم بعين
 هذه الحجّة ، لأن الوجود ايضاً كوجود العنقاء مثلاً فهمناه و لم نعلم انه
 موجود فى الأعيان ام لا ؟

فيحتاج الوجود الى وجود آخر فيتسلسل مترتباً موجوداً الى لانهاية لكن
 ما اوردناه يجرى فى اصل الحجّة فانهدم الاساسان .

الخامس : ان الوجود لو كان فى الأعيان و ليس بجوهر فتعيّن ان يكون هيئة
 فى الشيء ، و اذا كان كذا فهو قائم بالجوهر ، فيكون كيفية عند المشائين .
 لأنه هيئة قارّة لا يحتاج فى تصورها الى تجزى و اضافة الى امر
 خارج كما ذكروا فى حد الكيفية .

و قد حكموا مطلقاً ان المحل يتقدم على العرض فيتقدّم الموجود على الوجود .
 و ذلك ممتنع لإستازامه تقدّم الوجود على نفسه .

ثم لا يكون الوجود اعمّ الأشياء مطلقاً بل الكيفية و العرضية اعمّ منه من
 وجه .

و ايضاً اذا كان عرضاً فهو قائم بالمحل ، و معنا انه قائم بالمحل انه موجود
 به مفتقر فى تحقّقه اليه ، ولا شك ان المحل موجود به ، فدار القيام و هو محال .
 وجوابه : انهم حيث اخذوا فى عنوانات حقايق الأجناس العوالى كونها

ماهيات كلية حق وجودها العيني كذا وكذا .

فسقط كون الوجود في ذاته جوهرأ او كيفأ او كمأ او غيرهما لعدم كونه كلياً بل الوجودات هويات عينية متشخصات بأنفسها غير مندرجة تحت مفهوم مفهوم كلّي ذاتي .

و ليس الوجود عرضاً بمعنا كونه قائماً بالماهية الموجودة و لا بما يحل فيها و ان كان عرضياً متحداً بها نحواً من الاتحاد .

و على تقدير كونه عرضاً لا يلزم كونه كيفية لعدم كليته و عمومته و ما هو من الأعراض العامة والمفاهيم الشاملة للموجودات ، انما هو الوجود الإنزاعي العقلي المصدري المشتق منه صيغة الموجود .

و لمخالفته ايضاً ساير الأعراض في ان وجودها في نفسها عين وجودها للموضوع و وجود الوجود عين وجود الماهية لوجود شيء آخر لها ظهر عدم افتقاره على ان المختار عندنا ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر في تحققه الى الموضوع ، فلا يلزم الدور الذي ذكره لاجوهرية اخرى . و كذا وجود الكيف كيف بنفس كيفية تلك الكيف لأكيفية أخرى وهكذا في ساير الأعراض و مقولاتها و انواعها .

وذلك لما مر من ان الوجود لا عروض له للماهية في نفس الأمر بل في اعتبار العقل .

السادس : انه اذا كان الوجود وصفاً زائداً على الماهية فله نسبة اليها و للنسبة وجود و لوجود النسبة نسبة الى النسبة وهكذا فيتسلسل . و جوابه ما عرفت .

و التسلسل في الأمور الاعتبارية ينقطع باعتبار الإنقطاع العقلي .

فصل

في كيفية اتصاف الماهية بالوجود

لعلك تقول : لو كانت للوجود افراد في الماهيات سوى الحصص لكان ثبوت

فرد الوجود فرعاً على ثبوتها ضرورة ان ثبوت الشيء لآخر فرع على ثبوته فيكون لها ثبوت قبل ثبوته .

فالجواب امّا بطريق النقص فبان لخصوصية لهذا الإيراد بكون مفهوم الوجود ذاهوية خارجية في الماهية .
بل منشأه حال اتّصاف الماهية بالوجود سواء كانت له افراد عينية اولم يكن له إلاّ الحصاص .

و اما بطريق الحلّ فبان الحق التحقيق بالإذعان و التصديق هو ان الوجود نفس ثبوت الماهية العينية لاثبوت شيء لها حتى يكون هاهنا ثبوت شيء حتى قيل : انه فرع ثبوت ذلك الشيء بل ليس هاهنا الا ثبوت شيء فقط .
والجمهور لما غفلوا عن هذه الدقيقة تراهم تارة يخصّصون القاعدة الكلية القائمة بالفرعية (١)

و تارة بهربون منها الى القول بالاستلزام فقط (٢)

و تارة ينكرون ثبوت الوجود اصلاً لاذهنأ ولاعينأ (٣) والاعتباراً ولاتحققاً و يقولون انه مجرد اختراع كاذب ، و ان مناط صدق الموجود كساير المشتقات على شيء اتّحد ذلك الشيء بمفهوم الموجود .
و هو امر بسيط كنظايره يعبر عنه بـ «هست» كما يعبر عن العالم بـ «دانا» ، من غير قيام امر حقيقى او انتزاعى الى غير ذلك من التعسّفات .

فصل

فى توضيح القول فى نسبة الوجود الى الممكنات

ان وجود كل ممكن عين ماهية خارجاً و متّحد بها نحواً من الإتحاد بيان ذلك : انا حيث بيّنا ان الوجود بالمعنى الحقيقى الذى به تكون الماهية موجودة و

(١) والمخصّص هو الامام الرازى .

(٢) اليه مال العلامة الدوانى .

(٣) والمنكر لثبوت الوجود مطلقاً هو السيد السند صدر الدين الدشتكى الشيرازى .

ىطرد عنها العدم امر عىنى .

فلو لم ىكن وجود كل ممكن متحداً مع الماهفة فلا ىخلو اما ان ىكون جزءاً منها
او زائداً عليها قائماً بها .

والأول باطل لان وجود الجزء غير وجود الكل ففى مرتبة وجود الجزء لا ىكون
للـكل وجود و المقدر خلافه .

و كذا الثانى لما مر من ان قىام الصفة بالموصوف و ثبوته له فرع ثبوت
المثبت له فى نفسه .

فىلزم تقدم الشىء على نفسه

او تكرر انحاء وجود شىء واحد من حىثفة واحدة

و كلاهما ممتنعان

او ىنجر الى التسلسل فى المراتب من الوجود المجتمعة الاتحاد وهذا التسلسل
مع امتناعه بالبراهفن و استلزامه لانحصار ما لا ىتناهى بين حاصرفن ؛ الوجود
والماهفة ىستلزم المدعا و هو كون الوجود نفس الماهفة فى العفن . لأن قىام جمفع
الموجودات العارضة بـحىث لا ىشذ عنها وجود عارض ىستلزم وجود آلهـا غير عارض
والا لم ىكن الجمفع جمفعاً فاذا ثبت كون وجود كل ممكن عفن ماهففة فى العفن
فلا ىخلو [اما ان ىكون] بفنهما مفايرة بحسب المعنا و المفهوم ام لا .

والثانى باطل و الا لكانا معناً لفظفن مترادفن .

و نحن نفهم من الانسان معناً ومن وجوده معناً آخر .

ولامكان تصور احدهما مع الففلة عن الآخر ولغير ذلك من الوجوه المذكوره

فى المتداولات (١) .

فتعفن الشق الأول و هو كون كل منها غير الآخر بحسب الـذهن مع
اتساحدهما فى الخارج .

فحفنذ بقى الكلام فى كىففة اتصاف الماهفة بالوجود فى ظرف التحللل

العقلى .

و كل موصوف بشئ معروض له مرتبته غير مرتبة العارض. فعروض الوجود اما للماهية الموجودة او المعدومة او غير الموجودة و المعدومة .

فالأول يوجب الدور او التسلسل .

و الثانى يوجب التناقض .

والثالث يوجب ارتفاع النقيضين .

والجواب بان ارتفاع النقيضين عن المرتبة جازى بل واقع غير نافع .

لان المرتبة التى يجوز خلوا النقيضين عنها هى مرتبة من مراتب نفس الامر لها تحقق فى الجملة سابقة على النقيضين كمرتبة الماهية بالقياس الى عوارضها فان للماهية وجوداً مع قطع النظر عن الوجود .

فقياس قيام الوجود بالماهية على نحو قيام البياض بالجسم و وزان خلوها عن الوجود بخلو الجسم الجسم من البياض .

و مقابله غير صحيح لان الجسم له مرتبة سابقة على بياضه فى الواقع

فقيام البياض للجسم فرع وجوده المطلق عن قيد البياض و مقابله و ليس قيام الوجود فرع الماهية المعرّاة عن صفة الوجود و العدم لان الماهية المعرّاة عنهما لا يكون موجودة لافى نفس الامر و لافى مرتبة من مراتبها .

فالحق فى هذا المقام ان يقال ان العقل اذا حائل الماهية الموجودة الى شيئين احكم بتقدم احدهما اما بحسب الواقع فالتقدم هو الوجود لانه الاصل فى ان يكون حقيقة .

و هو الصادر عن الجاعل بالذات و الماهية متحدة معه محمولة عليه ، لا كحمل العرضيات اللاحقة ؛ بل حملها عليه و اتّحادها معه ، بحسب مرتبة هويته و ذاته .

و امّا بحسب الذهن فالتقدم هو الماهية ، لانها الاصل فى احكام العقلية و التقدم هاهنا ، ليس بحسب الوجود ، بل بحسب نحو آخر غير الخمسة المشهورة و هو : التقدم بحسب الماهية كتقدم معنى الجنس على النوع مع قطع النظر عن ملاحظة وجودهما .

وبالجملة مغايرة الماهية للوجود و اتصافها به ، أمر " عقلى ، انما يكون فى اعتبار الذهن .

و اعتبار الذهن ، مغايرتها للوجود ، و تجريدها عنه ، و ان كان أيضاً نحواً من الوجود كما ان الكون فى الخارج نحو من الوجود ان للعقل ان يلاحظ هذا النحو و يصف الماهية بالوجود .

فهذه الملاحظة التى من شأن العقل ان يجرد الماهية فيها عن جميع الوجودات اى لا يلاحظ معها شئ من الوجودات حتى هذا النحو التجردى الذى هو أيضاً ، نحو من الوجود فى الواقع لابتعمل العقل لها اعتباران .

احدهما : اعتبار كونها تخلية الماهية فى ذاتها عن جميع العوارض والوجودات و ثانيهما : اعتبار كونها نحواً من انحاء وجود الماهية .

فالماهية باحد الاعتبارين موصوفة بالوجود المطلق ، وبالأخر ملحوظة به غير موصوفة به ، فالتعريف باعتبار ، والخلط باعتبار .

وليس حيثية احدى الاعتبارين غير حيثية الآخر حتى يعود الإشكال جذعاً من ان الاعتبار الذى به يتصف الماهية بالوجود لا يحد فيه أيضاً من مغايرة بين الموصوف والصفة ؛ لان هذا التجريد عن كافة الوجودات هو بعينه نحو من الوجود بالذات لا غيره *

فانظر الى نور الوجود المطلق كيف تغمد فى جميع هياكله ؛ المعانى و اقطار الماهيات بحيث لا يمكن عراها عنه حتى ان عراها عنه أيضاً نحو من انصباعها به.

تقرير

فى تحقيق زيادة الوجود على الماهية

فى التصور لا فى العين

هو : ان العقل بحسب شأنه من التحليل ان يلاحظ كلاً من الماهية والوجود من غير ملاحظة معنائه اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج ليازم تقسدها

عاليه بل بحسب العقل .

و غاية الأمر ان يلزم تقدمها على الوجود بالوجود العقلى ، و يلتزم ذلك لجواز ان يلاحظها العقل و حدها من غير ملاحظة شىء من الوجودين العينى والذهنى معها و ملاحظتها مع عدم اعتبار نحو من الوجود و ان كانت نحو وجود ذهنى لكن لا يلاحظها العقل من حيث ذلك الوجود ، او يلاحظ ذلك الوجود و ان كان هو نفس تلك الملاحظة فان عدم اعتبار الشىء غير اعتبار عدمه .

فللعقل ان يصف الماهية بالوجود المطلق فى هذه الملاحظة لا بحسبها .
ثم ان اعتبر العقل هذا النحو من وجودها الذهنى ؛ لم يلزم تسلسل فى الوجودات بل ينقطع بانقطاع الإعتبار .

وايعلم انا فى متسع من هذا التجشّم حيث قررنا ان الوجود نفس ثبوت الماهية لا ثبوت شىء لها ، فلامجال للفرعية هاهنا .
و كان اطلاق لفظ الإتّصاف على الارتباط الذى يكون بين الماهية و وجودها من باب التوسع أو الإشتراك ، فانه ليس من قبيل اتّصاف الموضوع بالعرض القائم به بل من قبيل اتّصاف البسائط بالفصول المتحدة بها *

فصل

فى ان تخصيص الوجود بماذا على الاجمال ؟!

وايعلم : ان تخصيص كل وجود اما بنفس حقيقته او بمرتبة من التقدّم والتأخّر والشدة والضعف ، او بنفس موضوعه .
و قيل : «تخصيص كل وجود باضافته الى موضوعه ؛ لان الإضافة لحقته من خارج *

فان الوجود المعلول عرض و كل عرض فأنه متقوم بوجوده موضوعه (١)
وكذلك حال الوجود فوجود كل ماهية يتقرم باضافته الى تلك الماهية كما يكون الشىء فى المكان ، فان كونه فى نفسه غير كونه فى المكان»

و فيه بحث :

فان الخط فى قياس نسبة الماهية الى الوجود بنسبة الموضوع الى العرض واضح لامر من انه لا قوام للماهية مجردة عن الوجود ؛ قيام الموضوع بما يقوم به .

فالوجود ليس سوى كون الموضوع لا كون امر كالعرض للمووع و العرض وان كان كونه فى نفسه هو بعينه هو كونه للمووع الا ان كونه غير كون موضوعه بخلاف الوجود فان كونه هو بعينه كون الموضوع

فلا يكون الماهية موضوعة للوجود بل نسبة الوجود اليها ، نسبة الفصل الحقيقتى الى الجنس .

ففرق اذن بين كون الشئ فى المكان و فى الزمان و بين كون الشئ فى الموضوع كما يفهم من كلام هذا القائل .

ثم فرق ايضا بين كون الشئ فى الموضوع و بين نفس كون الموضوع ، نص على هذا الشيخ فى مواضع من التعليقات ، و نص عليه غيره ايضا من موافقيه و متابعيه .

و قد نقلنا عباراتهم و تنصيصاتهم على هذا المطلب فى كتابنا الكبير المسمى

ب : الاسفار الأربعة .

و ما اكثر ما زلت اقدم المتأخرين حيث اهملو فى فهم الغرض عنها و حثروا الكلم عن مواضعها و حملوها على اعتبارية الوجود و انه مما لا حقيقة له فى الخارج ولا فى الماهيات منه شئ غير الخصص .

وانى كنت شديد الذب عنهم فى اعتبارية الوجود و تأصل الماهيات حتى هدانى ربى فانكشف لى انكشافاً بيّناً : ان الامر بعكس ذلك .

والحمد لله الذى ثبتنى على القول الثابت فى الحياة الدنيا و فى الآخرة ، ولولا ما ثبتنى لقد كدت اركن اليهم شيئاً قليلاً .

فالوجودات حقايق متحصلة (١) و الماهيات التى هى الأعيان الثابتة ؛ ما

(١) فى بعض النسخ : « حقايق متأصلة » وفى نسخة (متصلة) والظاهر انه من سهو الناسخ .

شمّت رايحة الوجود ابدآ .

و ليست الوجودات الا اشعة واضواء للنور الحقيقى والوجود الاحدى
«جل مجده» .

ثم لكل منها نعوت ذاتية ، و مفهومات ذهنية ، هى المسماة بالماهيات كما
سنبرهن عليه «انشاء الله تعالى» .

زيادة كشف

اما تخصيص الوجود بنفس حقيقته الواجبية و بمراتبه فى التقدم والتاخر
والشدّة والضعف والفنا والحاجة ؛ فانما هو تخصيص له بما فيه من حيثياته
الذاتية وشئونه الحقيقية باعتبار حقيقته البسيطة التى لا جنس لها ولا فصل
و اما تخصيصه بموضوعه اعنى : الماهيات المتصفة به فى العقل فهو ليس
باعتبار شئونه فى نفسه بل باعتبار ما ينبعث عنه فى العقل ، من الماهيات ، المتخالفة
لذوات وان كان الوجود والماهية فى كل ذى ماهية متحدان عينا .
و هذا امر غريب سيتّضح لك سره (ان شاء الله) .

قال الشيخ الرئيس فى كتاب المباحثات : «ان الوجود فى ذوات الماهيات
لا تختلف بالنوع بل ان كان اختلاف فبالأكيد (١) والضعف» .
وانما يختلف ماهيات الاشياء التى تنال الوجود بالنوع و ما فيها من الوجود
غير مختلف النوع .

فان الإنسان يخالف الفرس بالنوع لأجل ماهيته لالوجوده . . .

فالتخصيص للوجود على الوجه الأول بحسب ذاته بذاته .

و اما على الوجه الثانى فباعتبار ما معه فى كل مرتبة من الشّعوت الكلية .
ولا يبعد ان يكون معنى قول اتباع المشائين بتخالف الوجودات انواعاً هذا
المعنى .

وهذا كمراتب الأعداد ، فانّها يصحّ القول بكونها متحدة فى النوع ، اذ ليس

(١) فى نسخة م : فبالأكيد والضعف .

في كل منها سوى الوحدات ، وهي أمور متشابهة .
ويصح القول ايضاً بكونها متخالفّة المعاني الذاتية ، اذ ينتزع العقل من
كل مرتبة منها نعوتاً ذاتيّة خلاف ما ينتزع من غيرها ، و يكون مصداق حمل تلك
النشعوت نفس ذوات تلك المراتب .

فهى كالوجودات و مراتبها فى النشّول كأنّها متّفقة حقيقة ذاتية (١)
مختلفة ماهية و مفهوما . فاتقن ذلك فإنّه من نفائس المطالب .

* * *

(١) فى نسخة (ع.ق) : كأنّها متّفقة حقيقة وذاتاً ، مختلفه ماهية و مفهوما .

المقالة الثانية

فى احكام واجب الوجود بحسب المفهوم

فصل

فى ان حقيقة الوجود الواجبى جَلَّ مجده غير معلوم لأحد بالعلم الحصولى ولا يمكن ايضاً حصوله لغيره على سبيل المشاهدة التامة الإكتناهيّة .
 اما انه غير معلوم الكنه على سبيل الارتسام فلائنه لو كان كذلك لكان ذا ماهيّة كلمّة [وكان له] امكان حصولات متعددة والواجب محض الوجود لإنه يلزم تعدّد انواجب بالذات (تعالى عنه علواً كبيراً) .
 و لان كل موجود فى الذهن عرض قائم بالذهن ، والواجب بالذات ليس بعرض لإحتياجه الى المحلّ .

ولأن وجود الشئ فى الذهن عبارة عن حصول صورة منه فى الذهن مطابقة للخارج .

و هذا انما يكون بتبدّل الوجود مع انحفاظ الماهيّة و هذا انما يتصور فيما ليس مجرد الوجود ، والا لزم انقلاب ان وجود العينى وجوداً ذهنيّاً هذا محال .
 واما انّ الوجود الواجبى غير معلوم لأحد بالمشاهدة الحضوريّة على سبيل الإحاطة والإكتناه فان المعلوم بالمشاهدة لا يكون الا ما يكون له وجود نسبى للعالم يعنى ان وجوده من حيث كونه محسوساً هو بعينه وجوده للجوهر الحساس والوجود الرابطى لا يكون الا للحال ، والعرض بالقياس الى المحل والموضوع ، او للمجموع بالقياس الى الجاعل .

والواجب بالذات ليس شئ من هذين فلا يكون حقيقته معقولاً لشئ غيرّه .

بل له التسلّط والقهر على الممكنات باشراف نور الوجود عليها* .
 فبقدر ما يحصل لكل احد من اشراق نوره و لمعة وجوده يعرفه .
 و بالجملة حصول الشئ لعلّته الفياضة ؛ حصول تام يوجب العلم التام .

و اما حصول العلة المفيضّة للمعلول المفاض عليه فليس الا حصولاً ضعيفاً بتوسط ما يفاض منها و يرشح عنها عليه .*

فلكل ممكن من الممكنات ان ينال ذات الحق المجرد عن الاحياز والجهات على قدر ما يحصل له من تجلّى ذاته المقدسة بقدر وعاءه الوجودى و يفقد عنه ، و يحرم عليه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه عن الاحاطة لبعده عن منبع الوجود من قبل مقارنته الأعدام ، والقوا والمواد لا لمنع و دخل من قبله تعالى .*

فإنّه لشدة نوره النافذ و عدم تناهى جوده و رحمته ؛ اقرب كل احد كما اشار اليه بقوله : « و نحن اقرب اليه من حبل الوريد (١) » و قوله : « و اذا سالك عبادى عنى فاننى قريب (٢) » .

عقدة " و حل "

لك ان تقول : اذا جوّزت كون ذاته تعالى معلوماً بحضور الإشرافى لكل احد بقدر ما يفاض عليه .

و لاشكّ ان المشهود بالشهود الوجودى ليس (ح) الا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه .

فكيف لا يكون معلوماً ولكنه ليس الا هويته البسيطة لاغير .

فاعلم ان المعلوم من الحق لكل احد وان كان نفس ذاته الحقّة ، الا ان المشاعر والمدارك ، قاصرة عن البلوغ الى كنه ذاته والوصول الى حرم كبرياه بل انّما ينالونه و يشاهدون له بقدر احداق مداركهم الضعيفة .

و قد مرّ ان سبب الحجاب ، الضعف ، والقصور فى البصائر عن ادراك النور . فليس للممكنات مشاهدة ذاته الا من وراء حجاب ، او حجب هي مراتب القصورات الحاصلة من جهة الإمكانيات حتى المعلول الأول فهو ايضاً لا يشاهد ذاته سبحانه الا بواسطة من وجوده الامكانى و وسيلة ادراك هويته .

فيكون شهود الحق له بحسب شهود ذاته و بقدر وعاءه الوجودى لا بحسب .

(١) سورة ه ، آيه ١٥ .

(٢) سورة ٢ ، آيه ١٨٢ .

ما هو المشهود .

و هذا لا ينافي الفناء الذى يدَّعونه فأنَّه يحصل بترك الالتفات الى الذات (١)
والإقبال بكليَّة الذات و شرasher الهمة الى الحق .
والهويَّة الإمكانية ، لا يرتفع بترك الالتفات اليها ، فحكمها باقٍ فى كونها
حجاباً .

ولأن الكلام فى مقام الغيريَّة و فى كون الممكن بحسب ذاته عارفاً بالحق *
فاذا لم يبق للممكن من حيث ذاته اثر فلم يكن الممكن ، ممكناً و للاشارة الى
ان هويَّة كلِّ ممكن حجاب له عن ادراك ذات الحق قال الحلج :
بينى و بينك انى نيازعنى فارفع بلطف انى من البين

حكمة عرشيَّة

اعلم يا اخا الحقيقة هداك الله طريق الحق ان العلم ، كالجهل قديكون بسيطاً
و قديكون مركباً .

والاول عبارة عن الإدراك مع الذَّهول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأنَّ
المدرك ماذا ؟ !

والثانى عبارة عن إدراك الشئ مع الشعور بذلك الادراك و بانَّ المدرك
هو ذاك الشئ . اذا تمهد هذا فنقول :

ان ادراك الحق الاول سبحانه على الوجه البسيط ، حاصل لكل احد بحسب
الفطرة من غير تعمُّل و كسب لأن المدرك بالذات فى كل (٢) ادراك ليس الانحو
وجود الشئ على ما هو تحقيق المحققين من المحصيلين سواء كان الإدراك احساساً
او تخيلاً او توهُماً او تعقلاً حسب ما ينقسم الوجود الى المحسوسات
والمخيالات والموهومات والمعقولات لإختلاف مراتب صوَر الموجودات فى
التجرد عن المواد و عن الأغشيَّة الماديَّة .

(١) بترك الالتفات الى اللذات و . . . م وفى نسخة د : الى اللذات . . . والظاهر انه سهو .

(٢) فى بعض النسخ : فى كل علم و ادراك . . .

وستتضح لك انشاء الله ان وجود كل شىء ليس الاحقيقة هويته المرتبطة بنفس الذات الى الوجود القيسوم الإلهى .

وتبين ايضاً ان الهويات الوجودية من مراتب تجليات ذاته ولمعات جماله و جلاله .

فاذن ادراك كل شىء بأى نحو من الإدراك ليس الا حضور ذلك الشىء عند المدرك على الوجه الذى ينسب اليه سبحانه .

و مشاهدة المدرك له على الجهة التى هو بها مرتبط الى الحق تعالى و هى موجوديته و نحو وجوده *.

وهذا لا يمكن الا بمعرفة ذات الحق بذاته ، لأن صريح ذاته بذاته منتها سلسلة الممكنات و غاية جميع العلاقات .

فاذا كان التعالق و الارتباط اليه مقوماً لموجودية كل شىء موجود ممكن والعلم ليس الا حضور وجود الشىء مجرداً عن نفس المادة او غواشيها و عوارضها

فلا محالة كل شىء من ادراك شيئاً بأى ادراك كان ، فقد ادراك البارى جل ذكره ، و ان غفل عن هذا الإدراك .

فظهر ان جميع من يصح منه الإدراك عرفاء الله تعالى ، ويستوى فى هذا الادراك الذى هو على الوجه البسيط المؤمن والكافر والخواص والعوام من البشر .

واما ادراك على الوجه المركب سواء كان بطريق المكاشفة او بطريق الإستدلال ؛ فهو ليس مما هو حاصل للجميع بل للبعض و هو مناط التكليف و مقصد الرسالة و اليه يتطرق الخطاء والصواب و به يحصل احكام الكفر والايمان . وفيه يحصل التفاضل بين الناس لا فى النحو الاول فانه لا يتطرق اليه الخطاء والجهالة لكونه فطرياً للجميع « فطرة الله (١) التى فطر الناس عليها » . و قيل فى الحكمة الفارسية :

دانش حق ، ذوات را فطريست دانش دانش است كان، فكريست
 فاذن قدانكشف ان مدركات الخمس كمدركات ساير القوى الادراكية مظاهر
 الهوية الإلهية و مشاهد للوجود الحق الأحدي الذي هوالمحجوب اول والوجهة
 الكبرى للانسان « اينما تولوا فثم وجهالله (١) » .
 فبعينه يشاهده و ينظر اليه لا على وجه يعتقد الاشاعرة وبأذنه يسمع
 كلامه و بأفنه يشم رايحة طيبة .
 و بجميع لامسته يلمس لا على وجه يقوله المجسمة (تعالى الله عما يوجب
 التجسم والتكثير والتشبيه والتفجير علوًّا كبيراً) .
 بل على نحو يعتقد الراسخون في العلم .
 فيدرك المحجوب الحقيقي بجميع القوا والجوارح مع تقدس ذاته عن الأمكنة
 والجهات وتجرد حقيقته عن المواد والجسمانيات ، وما ذكرناه مما اطبق عليه
 ائمة الكشف والشهود الذين خلاصة عبادالله المعبود . ز

فصل

في ان الوجود الواجب غير متعدّد

لنا بفضل الله وملكوته برهان شريف على هذاالمطلب الذي هوالوجهة
 الكبرى، يتكفل لدفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة، تستدعى
 تمهيد مقدّمة .
 وهي : ان الواجب تعالى كما انه واجب الوجود بالذات من جهة ذاته ،
 كذلك واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات ، وليس للواجب تعالى
 جهة أخرى لا يكون بحسبها واجباً وموجوداً . ز
 وهذه مقدمة قد حقّقناها وبسطنا القول فيها في الأسفار الاربعه .
 وزيفنا قول من جوّز ان ذات الواجب تعالى يكون بالقياس الى ايجاد
 الحوادث ممكنة الوجود ، لأنّه غير مرضى عندالمبرهن التام الحكمة .

وان قبله كثير من الأتباع كصاحب حواشى التجريد حيث ذكروا : ان الواجب بالذات قد يعرض له امكان بالقياس الى الغير ؛ وللغير امكان بالقياس اليه و ان لم يعرض له الإمكان (١) .

ولم يتفطنوا بان الواجب بالذات واجب بالقياس الى الممكنات المستندة اليه ، وهى ايضا واجبة الحصول له تعالى ، لان وجوداتها رقايق فيضه ورشحات بحره .

كيف ولو كانت له فى ذاته بذاته جهة اخرى لزم التركيب وهو ممتنع . ولو كانت له لغيره فيكون للغير تأثير فى ذاته فيكون له فى ذاته تأثير وانفعال ينافى فعليته ووجوده لكونه بسيطا الحقيقة من كل وجه .

فاذن لا بد ان يكون واجب الوجود بذاته موجودا واجبا بجميع الحشيات الصحيحة وعلى جميع الإعبارات المطابقة لما هو الواقع ، والا لم يكن حقيقته بتمامها مصداقا لحمل الوجود والوجوب ،

اذ لو فرض كونه فاقدًا لمرتبة من مراتب الوجود وجهة من جهات التحصيل او عادما لكمال من كمالات الوجود بما هو موجود فلم يكن من هذه الحشيتة مصداقا للوجود .

فيستحق فى ذاته جهة امكانية او امتناعية يخالف جهة الفعلية و التحصيل ، فيتركب ذاته من حشيتى الوجوب و غيره ، بل ينظم من جهة وجودية و جهة عدمية ، فلا يكون المفروض واجبا بل الواجب غيره ، و لا يكون ايضا واحدا حقيقيا بل مركبا .

فاذا تمهدت هذه المقدمة التى مفادها : ان كمال و جمال يجب ان يكون حاصلًا لذات الواجب تعالى ولو وجد فى غيره يكون مترشعا عنه ، فأیضا فنقول : لو تعدد الواجب بالذات فلا بد ان لا يكون بينهما علاقة ذاتية توجب تعاقل احدهما بالآخر و الا لزم معلولية احد الواجبين ، و هو خرق الفرض .

(١) قبله قبل صاحب حواشى التجريد رئيس الفلاسفة فى اوائل كتاب الشفاء بقوله : ولا نبالى

بان يكون ذاته تعالى مأخوذة مع ... ممكنة الوجود وتبعه اكثر المتأخرين .

فاذن لكل منهما مرتبة من الكمال و حظٌّ من الوجود و التحصّل لا يكون
 للآخر و لا منبعثاً منه ؛ مأخوذاً من لذّته .
 فيكون كلّ منهما عادماً لنشأة كماليّة و فاقداً لمرتبة وجوديّة سواء كانت
 ممتنعة الحصول له لذاته او ممكنة .

فذاًت كلّ منهما بذاته ليست محض حيثيّة الفعليّة و الواجب و الكمال ،
 بل يكون بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء و فقدان شيء ؛ كلاهما من طبيعة
 الوجود بما هو موجود ، فلا يكون واحداً حقيقياً و التركيب يناهى الواجبية كما
 مرّت الإشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذات لا بدّ وان يكون من فرط التحصّل و كمال الفعليّة
 جامعاً لجميع النشآت الوجوديّة و الحيثيّات الكمالية لأموراً عديّة و صفات
 نقصانيّة .

فلامكافى له فى الوجود والفضيلة بل ذاته بذاته يجب ان يكون مستند جميع
 الكمالات و منبع كلّ الخيرات .

و هذا البرهان قليل الجدوا الناقصين ، لكنّه عند من ارتاضت نفسه
 بالفلسفة يرجّح على كثير من البراهين الشديدة القويّة .

المقالة الثالثة

فى اثبات الوجود الذهنى والظهور الظلى

قد اتفقت اقوال الحكماء خلافاً لشرذمة من المتكلمين على أن الأشياء سوى هذا النحو من الوجود الذى يترتب عليها ، فيه الآثار المعروفة نحواً آخر من الوجود و ظهوراً آخر عُبِّرَ عنه بالوجود الذهنى مظهره بل مظهره المدرك العقلية والمشاعر الحسية .

تمهيد

ان من المقدمات المبنية عليها معرفة نحو آخر من الوجود و عالم آخر من الشهود ، امر ان يجب الخوض فيهما على من اراد استكشاف الحال فيما اختلفت فيه الأقوال .

الاول : ان للممكنات ماهية و وجوداً ، و اثر الفاعل (و ما يترتب على تأثيره بل على نفس ذاته) ليس إلا نحو وجود المعلول دون ماهيته لاستغناءها عن الجعل و الإضافة (١) لالوجوبها و فعليتها بل لشدة نقصها عن تعلّق الجعل والإضافة بها و الوجود من الأمور المشككة الواقعة فى مراتب متفاوتة شدة و ضعفاً و تمامية و نقصاً ؛ بنفس حقيقتها المتفقة فى الجميع فكلاً كان الوجود للشيء اقوى و اكمل كانت الآثار المترتبة عليه أكثر و أظهر و بالعكس فى خلافه حتى أنّه قد يكون لماهية واحدة انحاء من الكون و الوجود بعضها اقوى يترتب عليه الآثار المخصوصة و بعضها اضعف لا يترتب عليه تلك الآثار و الخواصّ

فالجوهريّة مثلاً مفهوم واحد ومعناً فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادة ثابتاً دائماً مبرّأ [متبرّأ عن الكون والفساد والتغير، فعلاً ثابتاً كالعقول الفعالة] والملاءمة المقرّبين على مراتبها (٢) .

و يوجد تارة اخرى مفترقاً الى المادة مقترناً بها منفصلاً عن العلل الخارجية

(١) والافاضة - مد

(٢) فى نسخة (ع. ق) : مبرّأ عن الكون والفساد والتغير الاما شاء الله كالعقول المفارقة والملاءمة ..

متحرّكاً و ساكناً و كائناً فاسداً كالصُّور النُّوعيّة و النفوس الأرضيّة على تفاوت درجاتها فى الضعف و الفقر .

و يوجد طوراً آخر وجوداً أضعف من هذين حيث لا يكون فاعلاً و لا منفِعلاً و لا ثابتاً و لا متحرّكاً كالصُّور التى توهمها الإنسان .

و الثانى : انّ الله تعالى قد خلق النّفس الإنسانيّة بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الأشياء المجردة و المادية لأنها من سنخ الملكوت و عالم القدرة و الفعل . و المانع من التأثير و الإفادة ، مصادفة أحكام التجسّم و جهات الإمكان و الفقر ، و حيثيّات القوّة و العدم لصحبة المادة و لواحقها .

و كّل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه أحكام الوجوب ، و التجرّد و الغناء ، يكون لها حصول تعلّقى لذلك الفاعل بل حصولها فى نفسها هو بعينها حصولها لفاعلها المفيض لوجودها ، و هو الفاعل فى عرف الإلهيّين .

و اما عند الطّبيعيّين فكّل منشأ الحركة و ان كان على جهة الإعداد و التهيئة للمواد كالبنّاء فى بناءه و النّجار فى نجره .

و هما بالقابل لتلك الحركات اشبه منهما عند اولئك من الفاعل لها .
ثمّ اعلم ان حصول الشئ للشئ ليس من شرطه ان يكون حالاً فيه و وصفاً ناعته له . بل حصول الشئ للفاعل الذاتى اوكد و اخلق من حصوله لقابله كما ان جميع صور الأشياء الخارجيّة و الذهنيّة حاصلة للفاعل الحقيقى الإلهى ، و لا فاعل بالحقيقة الا هو .

و فاعليّة الفواعل الذاتيّة عبارة عن تكثير جهات افاضته ، و تعداد حيثيات جعله و افادته .

وذلك الحصول الذى لها عنده تعالى ليس حصولاً بمعنى الحلول و الناعية لاستحالة ذلك فى حقّه تعالى ، بل حصولاً اشدّ و اوكد من حصول صفة الشئ له و قد حقّق الشيخ الرئيس و غيره من الحكماء الراسخين : ان حصول صور الممكنات للبارى سبحانه و نسبتها اليه ليس الا قيوميّة لها ، و يتحد فى تلك النسبة معنا كونها عنه و فيه .

يعنى : ان حصولها عنه تعالى هو بعينه وجودها له من غير قيام حلولى و هكذا الحكم فى قيام الصور العقلية او المتخيّلة للنفس الإنسانى .
فان النفس خلقت و وجدت مثالا للبارى ذاتا و صفة و فعلا ، مع التفاوت الحاصل بين المثال و الحقيقة .

و البارى سبحانه تعالى منزه عن المثل لأنه لا يكون له مشارك فى الحقيقة لاجن المثال ، لأنّ المثال ليس من حقيقة الممثل .
فللنفس الإنسانية فى ذاتها عالم خاص و مملكة شبيهة ، بمملكة بارئها مشتملة على انواع الجواهر و الأعراض ، المجردة و المادية .
و اصناف البسائط و المركبات من الافلاك المتحركة و الساكنة والعناصر و الجماد و النبات و الحيوانات البرية و البحرية و ساير الخلايق يشاهدها بنفس حصولها منها و لها .

و الناس لفى غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجائب الملكوت الإنسانى ، لشدة اهتمامهم باصلاح الظواهر و قوّة اشتغالهم بعالم الأجسام و نسيانهم أمر الآخرة و الرجوع الى الحق و عرفانه «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» .
و الحق تعالى خلق النفس الإنسانية مثالا له ذاتا و صفة و افعالا ليكون معرفتها وسيلة الى معرفة الحق .

كذلك فمن جهل نفسه و احوالها الباطنية و افعالها الملكوتية فهو بان يجهل بارئه اخلاق و اخرى .

لأن من لا يعرف المثال الحاضر عنده القريب منه فكيف يعرف ما هو مثال له و مراقبة لمعرفته كما فى الحديث المشهور «مَن عَرَفَ نفسه فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» .
اما كونها مثالا له بحسب الصفات فلكونها ذات صفة العلم والقدرة والإرادة و الحياة و السَّمْع و البصر و الكلام .

و أمّا كونها مثالا له تعالى فى الأفعال فلأنّ لها عالم أو مملكة شبيهة بمملكة بارئها فى الملك و الملكوت و الخلق و الأمر تفعل فى عالمها الخاص ما تشاء و تختار ما تريد .

لأنّها لأجل انها حين تعلّقها بهذا البدن العنصرى ضعيفة القوام و الفعلية
ضعيفة التأثير و التكوين .

فكّش ما يصدر عنها و يترتّب عليها من الأفعال و الآثار المختصة التى
توجد فى عالمها بلامشاركة شىء من المعاونات الخارجيّة و مباشرة حركات
بدنيّة يكون لماهيّته و معناه نحو ضعيف من الوجود و الكون ؛ لا يترتب عليه
الخواصّ و الآثار على نحو وجود الأظلال و العكوس المرآيّة .

فان الثابت فى المرآت و ان كان مشاركاً للشخص الخارجى فى الماهيّة و
صفاتهما الإمكانيّة ؛ إلا انها مفارقان فى الوجود .

فكذلك الصّور المتصوّرة الثابتة فى صقع النّفس الإنسانيّة و عالمها
الخاص مشاركة للأمر الخارجى الذى له هذا الصورة [وهذه صورة له متحدة و معه]
فى الماهيّة و المعنا و مخالفة له فى الإِتصاف بالوجود المخصوص به و عدمه .
هذا اذا اعتبر كونها مطابقة له و مرآة لملاحظته من غير استيناف نظريتها .
و أما اذا لوحظت مستقلّة فلها نحو وجود كوجود العوارض النفسانيّة
كما ستقف عليه (انشاء الله تعالى) .

فهذا الوجود للأشياء و الماهيات الذى لا يترتب بحسبه عليها آثارها المختصة
عند ما يتصورها النفس و تكون حاضرة فى عالم النفس و ان قطع النظر عن الخارج
تسمى وجوداً ذهنيّاً و ظليّاً و مثاليّاً و ذلك الآخر المترتب عليها بحسبه الآثار تسمى
وجوداً خارجيّاً و عينيّاً و اصيلاً . فاتقن هذا كى ينفعك فى مباحث الوجود
الذهنى، و الإشكالات الواردة عليه .

تَنْصِيصٌ تَأْكِيدِيٌّ

قال الشيخ الكامل قدوة المكاشفين محيى الدين الأعرابى فى كتاب «فصوص
الحكم» : بالوهم بخلق كلّ انسان فى قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها ، و هذا هو
الأمر العام .

و العارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمة و لا يزال

الهمة يحفظه و لا يؤدها حفظ ماخلقته .

فتمى طرء على العارف غفلة (ما) عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق .

٣١- لا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات «الى آخر كلامه» .

و المقصود من نقل موضع الحاجة ان يتأكد كلامنا بكلامه «قدس سره» فى

دعوى : ان نسبة النفس الى الصور الإدراكية مطلقاً نسبة الفاعل المؤثر لانسبة القابل المنفعل المتصف .

و توضيح هذاالمقام يحتاج الى بسط الكلام فى موضع آخر و لعلك ستجد

منّا مايكفيك من التحقيقات اللّايقة به عند تحقيقنا المعاد الجسمانى و اثبات

وجود عالمين ، تامّين مشتملين على جميع ما فى هذا العالم ، مع زيادة قد غفل

عنها اكثر الموصوفين بالحكمة من اتباع المعلم الاول ارسطاطاليس .

فاذا تحقق هذهالمقدمات فلنذكر نبذاً من الطرق المؤدّية الى ثبوت نحو آخر

من الثبوت سوى هذا النحو الظاهر المشهود المكشوف عند الجمهور و هى كثيرة .

المسلك الاول

فى اثبات الوجودالذهنى

الهمنا به (١) و تحدثنا تأييداً من الله .

و هى : ان الطبايع المحرّكة لموادّها العنصريّة لها توجّه الى غاياتها

الطبيعيّة كـ : «اين ما» كما فى البسايط العنصريّة، او «وضع ما» كما فى الفلكيّات

او «كيف ما» او «كم ما» كما فى المركباب .

ولابدّ لغاية كلّ حركة و طلب؛ ان يكون لها وجود (ما) قبل وجود تلك الحركة

لأنّها علّة — علّة الحركة ، و العلة هى السابقة على معلولها فى الوجود .

و لمّا لم يكن لشيء من تلك الغايات التى هى فيما تحت الكون وجود تامّ

قبل تمام الحركات فلا بدّ لها نحو آخر من الوجود هو المسمّى بالوجود الذهني .
و هو الكون الناقص الذي يتوجّه و يتشوق الى تمامه القوة الفاعلة التي
هى فى الأجسام الطبيعيّة تصحبها قصوراتٍ اما بحسب التجوهر و القوام ، و
اما بحسب الفضيلة و التمام .

فالأول: كحركات المواد المنويّة و البذريّة فى تحصيل الاشخاص الحيوانية
و النباتيّة .

و الثانى : كحركات الأجسام البسيطة و المركبة الجماديّة فى كمياتها و
كيفياتها و ألوانها و أوضاعها كما سيجيى تحقيقها فى مباحث العلّة الفائيّة .
فقد ثبت ان لمقاصد تلك الحركات الطبيعيّة عالم آخر لها ثبوت فى ذلك
العالم سوى ثبوتها الخارجيّة ، و لها حضور فيه سوى حضورها العينيّة .
و ذلك العالم هو العالم الباطنى المكشوف لذوى الكشف . و عالم العيني
الذى لا يشاهد بهذا العين و لاشئ من الحواس الظاهرة ، و عالم المثال الذى
يكشفه السّلاك و اهل الرياضة .

فان قلت : فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون للجّمادات و النباتات و الأجسام
البسيطة العنصريّة علوم و ادراكات متعلّقة بغايات حركاتها .

قلت : اذا تحقّق الحقائق و قامت البراهين على تحقّق مرتبة من الشّعور
و الإدراك فى جميع الأجسام الطبيعيّة التى لها وحدة حقيقيّة لاعتباريّة ، و
لها وجود بالذات لبالعرض، فلم يبق الإنكار فيه الا مجرّد استبعادناش عن اعتياد
الإنسان بما استأنس به ، و لم يتعدّ فكره الى ما وراءه من ان وجود الشّعور فى
شئ مشروط بآلات حيوانيّة و مبادئ اختلافات افاعيل اختياريّة ، والاختيار
المطلق شئ ، و التفنن فى الحركات و الاختيارات شئ آخر، وليس فقدان أحدهما
دليلاً على فقدان الآخر ❊

و هذا الكلام ممّا اورده الخطيب الرازى - فخر المباحثين - رادياً على
الفلاسفة و نقضاً على قاعدتهم فى اثبات الغايات للطبايع الجسمانيّة .

فاجاب عنه المحقّق لمقاصد كتاب الإشارات بما ذكرناه معترفاً بان لها

شعوراً بمقتضاها و حضوراً بمبتغاها .

المسلك الثاني

في اثبات الوجود الذهني

و منها : ما هو المشهور المذكور في كتب الجمهور .

و هو أننا نحكم على الأشياء المعدومة في الخارج بأحكام ثبوتية صادقة ، و كذا نحكم على ماله وجود ، و لكن لا تقتصر في الحكم على ما وجد منه بل حكماً شاملاً لجميع أفراده المحققة و المقدرة .

كقولنا : كل عنقائير ، و كل مئاث فان جميع زواياه مساوية لقائمتين .

و صدق الحكم الإيجابي يستدعي ثبوت موضوعه ، و اذلا وجود للموضوع وجوداً شمولياً على الوجه الذي وصفناه في الخارج فيكون له نحو آخر من الوجود و هو الوجود العقليّ الإحاطيّ الذي يتشعب منه الأفراد و ينبعث منه الأعداد ، وهذا تقرير الكلام و تحرير المرام .

و لكن يرد عليه أبحاث كثيرة لها أجوبة مشهورة قد أوردناها في غير هذا المقام مع تصرفات علمية و تحقيقات حكمية ليحيط الناظر عليها بطرف من الأفكار الدقيقة و نمط من الأنظار الأنيقة .

فعليك ايها السالك بالمراجعة اليها تشحيذاً للخاطر ، و مايلام ذكره هاهنا ، هو : ان امثال هذه القضايا و ان كانت حقيقيات ، والحقيقية لا يستدعي لموضوعها إلا وجوداً مقدراً ، لكن المحكوم عليه فيها اذا اخذت محصورات لابد و ان يكون بحيث يسرى الحكم عليها الى الأفراد بخلاف الحكم على فرد من الافراد كالشخصية او الطبيعية ، فانه لا يتعدى الحكم فيها الى فرد آخر .

و بهذا التحقيق يندفع اكثر الاعتراضات التي ترد على هذه الطريقة ولعمري ان كل من له عقل صحيح يعلم يقيناً ان المأخوذ على وجه الاشتراك بين كثيرين و المحكوم عليه بحكم شامل لأعداد كثيرة لا يكون إلا في ظرف آخر غير الخارج و نشأة أخرى غير ما يشاهدها الحواس الظاهرة .

المسلك الثالث

فى اثبات الوجود الذهنى

و منها : و هو قريب المأخذ مما ذكر و هو ان لنا ان نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيّنها الشخصية او الفصليّة معنًى واحداً نوعياً اوجنسياً بحيث يصح ان يقال على كل من تلك الافراد انه هو ذلك المعنى المشترك الكلى .
فهذا المعنى يمتنع ان يوجد فى الخارج واحداً ، و الا لزم اتّصاف امر واحد بصفات متضادة و هى التعينات المتباينة و لوازمها المتنافية .
فوجوده فى النشأة الخارجيّة الحسيّة لا يكون الا على نعت الكثرة و الإنتشار .

و نحن قد لاحظناه و حدائياً محتملاً لان يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولاً عليها متحداً بها بحيث يسع وجوده العقلى الكلى وجوداتها الحسيّة الجزئية .
فوجوده من هذه الجهة ليس فى عالم الحس و الجهة و الا لاختصّ بمكان خاص و وضع مخصوص ينافى وجوده الإنحصارى المضيّق ؛ وجود مايفايده و يفارقه بحسب المكان و الوضع * .

فمن هذا السبيل اى : من جهة ملاحظة المشاركات و المباينات بين الموجودات التى قبلنا يتفطّن العاقل الذكى بنحو آخر من الكون و ينتقل السالك من هذه المرحلة بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى المقصود الاصلى و المرجع الحقيقى حيث يعلم جزماً ان ليس للموجودات الذى يسع بوحدته الذاتية اطواراً من الكون و يكون له بما هو هو آثار مختلفة و انحاء متفاوتة بجهات متعدّدة *

شك * و تحقيق

فان اختلج فى سرّك ان الثابت المحكوم به عند المحقّقين من علماء الفن ان الأجناس و الأنواع و بالجملة الطبايع الكليّة لها وجود فى وعاء وجودات

اشخاصها، اذهى متحدة الوجود معها فى الوجود الخارجى فلم يلزم لها وجود سوى هذا الوجود المكشوف لكل احد .

فاعلم ان فى هذا الكلام خلطاً يوجب المغالطة وقد وقع فيها كثير من الناس فان لفظ الكلى يقع فيه الاشتراك الإصطلاحى بين معانٍ احدها : صفة عقلية من جملة موضوعات علم الميزان و الثانى : معروض هذه الصفة بالفعل

و الثالث : الماهية من حيث هى التى من شأنها ان يتصف بالمعنى الاول عند تجردها عن القيود الحسية ، و كلامنا فى هذا المعنى و الموجود بعين الشخصيات ليس الا المعنى الثانى

و تحقيق هذا البحث مرجوع الى مباحث الماهية كيف ولو كانت الماهية المتصفة بصفة الكلية و العموم موجودة بنحو وجود الحسيات المادية متحدة بوجود شخصياتها فى الخارج فيلزم ان يكون موجود ، واحد بعينه فى هذا العالم متشخصاً بشخصياتها متعددة معروضاً لعوارض متكررة متقابلة باقياً معزوال كل واحد منها ، موجوداً فى امكنة متعددة و هو ظاهر البطلان عند المحققين و ان التبس بطلانه على بعض المتشبهين باهل العلم ❁

و اما الموجود العقلى فحيث يكون له وجود ارفع من الوجود الحسى المشار اليه و وحدته اوسع من هذه الوحدات الوضعية و المقدارية ، فوحدته العقلية يجمع الكثرات الحسية ، اذ لها الحيطه و السعة ، و لهذه الوحدات الضيق و الحصر و القصور .

فهى مع فردانيته يجمع هذه الوحدات مع تعددها فلا تناقض بينهما و التناقض انما يتصور بين وحدة و كثرة تكون حاصلة من تكرر تلك الوحدة (١). ثم الوحدة المعبرة فى الموضوع من جملة وحدات التناقض انما هى الوحدة

(١) : لا الواحد الذى لائى له من سنخه و يجمع مع قيد الوحدة فى الكثرات والكثرة عبارة

عن تجليه بصور المتكررات .

الوضعية و الحسية دون العقلية و الذهنية و إلا لاوجب تعقلنا جسماً واحداً متصفاً بامرین متقابلین ، التقابل المستحيل ، مع انه ليس كذاك (هذا خلف) .
و هذا التخصيص الذى ذكرناه فى وحدة موضوع التقابل و ان كان امرأ غير مشهور و لامنصوصاً عليه فى كلام اكابر الحكماء و المنطقيين
لكنه يلوح من اشاراتهم و رموزهم و يستفاد من آراء اهل الكشف (١)
والشهود و يؤدّى اليه التعمق فى مقاصد الربوبيات كما ستطّلع عليه فى مباحث
المثل الافلاطونية و بعض الإستبصارات العرفانية و تحقيق العوالم و النشآت
و غير ذلك من مواضع هذا المختصر .

ظلمات وهمية و اضواء عقلية

قد تقرّر عند المعلم الأول و متبعيه من المشائين و الشيخين «ابى نصر»
و «ابى على» و تلامذته و اتباعه و جمهور المتأخرين ان ظرف الوجود العقلى و
الظهور المثالى للأشياء فىنا انما هو قوانا الإدراكية العقلية و الوهمية و الخيالية .
فالكليات توجد فى النفس المجردة ، و المعانى الجزئية فى القوة الوهمية
و الصور المادية فى الخيال .

فوقعت للناس فى ذلك اشكالات كثيرة مذكورة فى مؤلفات المتأخرين .
و تكلّفوا فى دفعها تمحّلات شديدة قد اوردنا جملة من تلك المعضلات
فى كتابنا الكبير (٢) مع اجوبة تحقيقية يقع للنفس اعتماد عليها كما يظهر لمن
يراجعها انشاء الله .

و اما مايناسب ذكره فى هذا المختصر فهى اشكالات :

(١) من قولهم : ان الوحدة الاطلاقية لاياى عن الاجتماع مع الاضداد و ان الوجود يجتمع مع
المتقابلات و يظهر بصورة الضدين .

(٢) اى : فى كتاب الاسفار و فى حواشيه النفسية على الشفاء ايضاً قد تعرض لهذه المباحث و لقد
اجاد فى ما افاد وجاء بتحقيقات لم توجد فى زبر الاولين من الحكماء المتألهين و ان كانوا من الاولياء
المقربين ولا فى كتب الحكماء المحقّقين فى الدورة الاسلامية .

الاشكال الأول

اولها : ان الانسان اذا تعقل الحقايق الجوهرية يلزم بناءً على اثبات الوجود
الذهنى و انحفاظ الماهية عند تبدل الوجود الخارجى بالذهنى ان تكون ماهية
واحدة ؛ جوهرأ و عرضأ .

فان التزم احد ذلك مستنداً بان مفهوم العرض لكونه عبارة عن نحو الوجود
الناعتى يجوز تبدله و انقلابه و عروضه للجوهر الذى هو قسيم ساير الاعراض
فى الخارج ، فكما يجوز كونه عرضأ عاماً لمقولات التسع المشهورة فى الخارج ؛
نليجز كونه عرضأ عاماً للجوهر ايضاً فى الذهن حتى يكون افراده الذهنية عشر
مقولات و افراده الخارجية تسع مقولات

و بعبارة اخرا لامنافاة بين كون الشئ، جوهرأ بحسب الماهية عرضأ
بحسب نحو الوجود فان الجوهرية حال الماهية اذ معناها كون الماهية بحيث اذا
وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع
و العرضية حال الوجود بل نحو من انحاء الوجود ، لأن معناها وجود شئ،
فى موضوع

نقول : ان فى الصورة المذكورة كما يلزم ان يكون شئ، واحد جوهرأ و عرضأ
يلزم ان يكون شئ، واحد جوهرأ و كيفأ لصدق تعريف كيف على الصورة
الجوهرية الذهنية .

فالقوم تشعبوا فى دفع هذا الإشكال فرقأ :

المسلك الاول

فى دفع الاشكال وهو مسلك السيد صدرالدين الدشتكى الشيرازى

فمنهم من التزم انقلاب ماهية الجوهر و الكم و غيرهما كيفأ فى الذهن .
و فيه ما لا يخفى من الفساد خصوصاً مع الإعتراف بان للأشياء الموجودة
نحوأ آخر من الوجود و مع الإعتراف بان لاذانى مشترك بين المقولات العالية

المسلك الثاني

في دفعه وهو مسلك معاصره الدّواني

و منهم من ادعا ان اطلاق الكيف عليها من باب المسامحة والتشبيه وليس يصدق عليها تعريف الكيف بناء على قيد زايد ، اعتبروها في تعريف الكيف بل كلّ مقولة ايضاً و هو انها ماهيّة اذا وجدت في الخارج كانت كذا و كذا و مثّلوه بالمقناطيس الذي في الكف يصدق عليه خاصيّة جذب الحديد على وجه أخذ في تعريفه ، و هي كونه حجراً من شأنه جذب الحديد اذا كان في خارج الكف مصادفاً للحديد و ان لم يكن بالفعل جذّاباً. و كونه بصفة كذا لا يتبدل في الكف و غيره

فكذا حال الماهيات الجوهريّة و الكيفيّة و الكميّة و غيرها في كونها جوهرأ و كيفأ و كمأ و غيرها لا يتغير عند كونها في الذهن بصفة اخرا ، غير ما ذكر في العنوانات من الشرط المذكور

و هو كونها اذا وجدت في الخارج (كذا و كذا) فحينئذ يندفع المحذور و يرد عليه ان هذه الصورة الجوهريّة التي هي موجودة في الذهن لاشبهة في انها من حيث كونها صفة لموجود عيني متشخص هي موجودة عينيّة متشخصة .

كيف و الإنسان عند تصوّره الأشياء يفعل بصورها العقليّة و الحكماء قد صرّحوا ب: ان الواهب لتلك الصّور هو المبدء الفياض فلامحالة لابد ان يكون للمفاض وجود كما ان للمفيض والمستفيض بوصف الافاضة والاستفاضة وجوداً فاذا كان للصورة الذهنيّة عند كونها في العقل وجود يعود المحذور المذكور (جذعاً) .

اللّهمّ ! لا ان يراد من الخارج ما يقابل القوة المدرّكة لا ما يترتب فيه على الماهيّة الآثار المختصة بها .

وهو تحكم والاّ يلزم ان يكون صفات الجواهر الإدراكيّة كلّها موجودات ذهنيّة.

المسلك الثالث

فى دفعه وهو مسلك الفاضل القوشجى

و منهم من ذهب الى ان الحاصل عند تعقل الإنسان امرأً جوهرياً ؛ شيان احدهما : موجود فى الذهن غير قائم به و هو معلوم و جوهر و كلّى و ثانيهما : موجود فى الخارج و هو علم و جزئى و عرض قايم بالذهن من الكيفيات النفسانيّة فحينئذ لا إشكال اذلاتنا فى لتعدد الموضوع فى متقابلين و يرد عليه سوى كونه مصادماً للوجدان (حيث لانجد بالفحص عند تعقلنا شيئاً إلا صورة واحدة حاضرة عندنا) انه احداث مذهب ثالث لا يصار اليه إلا بدليل و برهان .

هذه خلاصة اقوالهم ، و قد بسطنا القول فى شرحها و تفصيلها و ضبطها و تحصيلها ، فى كتابنا الكبير .

و اما ما جعله قسطاً و نصيباً لنا فى هذا المقام من الرد و الإحكام و النقض و الإتمام فهو ممّا اذكره فى عدّة مقاصد

المقصد الاول

فى دفع الاشكال على منهج الجماهير من الحكماء

و هو مسبوق بمقدمة هى : ان الحمل قد يكون ذاتياً اولياً ، معناه كون الموضوع نفس عنوان المحمول ، و مبناه الإتحاد بينهما فى المفهوم و الماهيّة و قد يكون عرضياً متعارفاً و معناه كون الموضوع ممّا يصدق عليه المحمول و مبناه الإتحاد بينهما فى الوجود و الهويّة .

و قد يصدق معناً على نفسه بأحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزء و التشخص و الوجود و الجنس و الفصل و اللامفهوم و اللاشئ و شريك البارى و اجتماع النقيضين و أشباهها .

فان كلاً منها يصدق على نفسه بالاول و يكذب عنها بالمتعارف و لهذا اعتبروا

فى شرايط التناقض من الوحدات وحدة اخرى غير الثمان المشهورة ؛ هى وحدة الحمل

فاذا تمهدت هذه فنقول : ان ما استدعيه دلائل اثبات الوجود الذهنى للأشياء ليس إلا أن للأشياء حصولاً عندنا بمعانيها و ماهياتها لابهوياتها و شخصياتها و إلا لكان الوجود الذهنى بعينه وجوداً خارجياً فلم يكن لها نحو آخر من الوجود .

فاذن مؤدّى الدلائل ليس إلا حضور معانى الأشياء فى اذهاننا فالحاضر من الجوهر ماهيته لا فردة و الحاضر من الحيوان مفهوم الحيوان لا شخصه . و كما ان مفهوم الجوهر كلى و جنس عال لما تحته وليس فرداً لنفسه و إلا لكان مركباً من الجوهر و شىء آخر متقوم به فلم يكن ما فرضنا جوهرأ مطلقاً جوهرأ مطلقاً (هذا خلف) ، بل لابد ان يكون جوهرأ بأحد الحملين عرضاً بالآخر فكذا الحال فى تصورنا الحيوان المطلق او الإنسان المطلق فى انه حيوان او انسان بأحد الاعتبارين لحيوان و لانسان باعتبار الآخر .

فاجعل هذه القاعدة مقياساً فى كل وجود ذهنى لشىء ، تعرف كيفية حضور الأشياء عند الذهن حيث يلزم من وجود ماهية شىء فى الذهن ان يكون ماهيته فرداً لنفسه اولما هو اعم ذاتى لنفسه . فمعناه تصورنا الإنسان ان يحصل فى ذهننا ماهية الإنسان اى مجرد معناه و هو مفهوم الحيوان الناطق و مفهوم الحيوان الناطق عين هذا المفهوم بحسب الحمل الذاتى ، و ليس عينه بحسب الحمل العرضى

اذ ليس نفس هذا المفهوم جسماً ذانثو ، و اغتذاء ، و حركة ارادية ، و ادراكات جزئية و كلية بمعنا ان يصدق عليه هذه المعانى و يحمل حملاً شائعاً ، و من ارتكب هذا فقد فارق بديهة العقل .

و بهذا الاصل يندفع الإشكال المذكور من لزوم كون شىء واحد جوهرأ و كيفاً لاختلاف الحملين فى الجوهرية و العرضية . و لاجابة الى ارتكاب عروض مفهوم العرضية لذات الجوهر و حقيقته كما فعله العلامة الدوانى و اتباعه ، فان

مفهوم الجوهر ليس فرداً لنفسه

نعم ماهيَّة الجوهر يصدق عليها انها ماهيَّة شىء وجوده لا فى موضوع و ليس معناه و لا لازم معناه كون هذه الماهيَّة بعينها بحيث اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع

كيف و هذا الوجود ايضاً وجود خارجى لأمر قائم بالذهن، إلا ان ذلك الأمر ماهيَّة لشيء آخر هو من مقولة الجوهر و له ماهيَّة أخرى هى من مقولة كيف . والسر فى ذلك ان كَلَّ ماهيَّة ومعناً لشيء فهو تابع لنحو من انحاء الوجود يترتب عليه اثر من الآثار الخارجية ، و ماهيَّة الجوهر أمر وجوده لافى موضوع ، فكل وجود لافى موضوع يصدق عليه ماهيَّة الجوهر .

و لا يلزم ان يصدق على نفس ماهيَّة الجوهر الموجودة فى الذهن بوصف الكليَّة و المعقوليَّة والتجريد عن الزوائد؛ ماهية الجوهر بالحمل الشائع الصناعى. اذ ليست هى فى هذا الوجود القائم بغيره بصفة و حالة ينتزع العقل منها معنى الجوهرية و الوجود المستغنى عن الموضوع و ان كانت هى بعينها نفس معنى الجوهرية بالحمل الذاتى الاولى وهذا و ان كان امراً عجيباً حيث ان ماهيَّة الجوهر لا يكون جوهرأ ومعنى الوجود المستغنى عن الموضوع لا يكون بصفة ؛ إلا انه ممّا ساق اليه الفحص و البرهان

بل نقول : ان الطبايع الكليَّة العقلية من حيث كليَّتها و معقوليتها لا يدخل تحت مقولة من القولات

و من حيث وجودها فى النفس - (أى وجود حالة او ملكة فى النفس يصير مظهرأ و مصدرأ لها كما سنبيِّن) - تحت مقولة كيف .

فان سألت عنّا : ليس الجوهر مأخوذاً فى طبائع انواعه و اجناسه و كذا الكم و النسبة فى طبائع افرادهما كما يقال: الإنسان جوهر قابل للابعاد؛ حسّاس ناطق ، و الزمان كمّ متصل غير قارّ ، و السطح كمّ متصل قارّ منقسم فى الجهتين فقط

فالجواب : ان مجرّد كون الجوهر مأخوذاً فى تحديد الإنسان ؛ لا يوجب ان

يصير هذا المجموع الذى هو حشد الإنسان فرداً للجوهر مندرجاً [فيه] .
 بل اللازم منه صدقه على أفراد الإنسان و شخصياته الموجودة كما ان
 مجرد كون مفهوم الجزئى عين نفسه لا يوجب كونه و لاكون حشده جزئياً له
 و كون الشئ عين حشده و ان كان صحيحاً لكن لا يستدعى كون الحدّ فرداً
 للمحدود و لاكونه فرداً لأجزاءه

و معناه كون تلك الأجزاء محمولة ان كلاً منها يصدق على ما يصدق عليه
 الآخر جزئياً كلياً .

فمعنا كون الناطق - حيواناً - و انساناً ؛ ان كلما وجد فى الخارج كان
 ناطقاً فهو بحيث اذا وجد كان حيواناً و انساناً .

و كذا قياس كون كلّ من الحيوان و الإنسان عين صاحبه و عين الناطق
 و بالجملة كون الشئ مندرجاً تحت مقولة اوجنس ، متوسط اوسافل
 ليس يستلزم إلا دخول معناها فى معناه و صدقها على أفرادها الخارجية .

و اما صدقها على حدودها و مفهوماتها صدقاً متعارفاً فغير مستلزم فقد
 تلخص مما ذكرنا : ان الموجود من الجوهر فى الذهن شئ واحد هو جوهر ذهنى
 عرض بل كيف خارجى اى حالة ادراكية كيفية يظهر بها و ينكشف عندالعقل
 ماهية الجوهر عند وجودها العينية .

فافهم و احسن اعمال رويتك فى بسط ما اوتيت من الحكمة (لتؤتى
 خيراً كثيراً) .

المقصد الثانى

فى دفع هذا الاشكال على وجه آخر

من غير لزوم ما يلزمه القائل بانقلاب ماهية الجوهر و الكمّ و غيرها كيفاً
 ولا ارتكاب ما يرتكبه معاصره الجليل من ان اطلاق الكيف على العلوم والصور
 النفسانية من باب المجاز و التشبيه .

بل مع التحفظ على ان العلم بكّل مقولة من تلك المقولة و مع كونها كيفاً
 ايضاً بالحقيقة

بيانه : انه كما يوجد فى الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاته و اعراضه و ذاتيَّاته كالابيض و الضَّاحك و النامى و الحيوان فهى موجودات بوجود زيد بل عين زيد ذاتاً و وجوداً .

فان الموجود المنسوب الى شخص هو بعينه منسوب الى ذاتيَّاته بالذات و الى عرضياته بالعرض .

و كما ان كون الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد ؛ لا يستلزم كونه ذاتياً للضحك و الكاتب و الناطق فكذلك الحال فى الموجود الذهنى فان من جملة الحقائق الكليَّة العلم .

و اذا وجد فرد منه فى الذهن فانما يتعيَّن ذلك الفرد منه بان يتَّحد بحقيقة المعلوم ، بـ : ان يكون ذلك الفرد جوهرأ او كمأ او اضافة .

فهذا الفرد من العلم عند تصوُّرنا الإنسان مثلاً يصدق عليه الكيف و الجوهر معاً .

لابأن يكون كلاهما مقولة له اى جنساً عالياً ، بل بان يكون احدهما جنساً له و الآخر عرضاً له .

لكنَّ الاولى و الاقرب الى التحقيق الذى مرَّ ان يكون الكيف ؛ جنساً بعيداً له و العلم جنساً قريباً و الجوهر عرضاً عامأً له و الإنسان محصلاً و معيَّنأً له و متَّحدأً به بحيث يصير مطلق العلم بانضمام هذه الحقيقة المعلومه اليه ذاتاً واحدة مطابقة لها وهذا ما قصدناه .

المقصد الثالث

فى ابطال ما ذكره القائل بان القائم بالذهن غير الحاصل فيه

فنقول : ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالإعتبار ؛ موافقأً لما عليه القوم فلا يفى إلا بدفع اشكال كون شىء واحد علمأً ، و معلوماً و كونه كليأً و جزئيأً لانه هذه امور نسبيَّة يختلف تحصيلاتها بحسب الإعتبارات المختلفة و اما اشكال كونه جوهرأً و عرضأً فبمجرد اختلاف الجهات لا يخرج الجواب

عن ورود التناقض

لأن الجوهرية و العرضية من الأمور الثابتة مع قطع النظر عن اعتبار
المعتبرين

و ان اراد انهما اثنان متغايران بالذات فيرد عليه سوا كونه مخالفاً للذوق
و الوجدان و احداث مذهب جديد من غير ما سابق اليه دليل و برهان
انه قد تقرر عندهم و سيجيء (انشاء الله) ان كّل صورة مجردة قائمة
بذاتها فانّها ذات عقلية عالمة بذاتها موجودة بابداع الله تعالى قبل عالم الأجسام.
فيلزم على هذا القائل ان يكون النفس الإنسانية عند تصوّره المعقولات
محصّلة و مكّونة لذوات مجردة عقلية ابداعية بناء على اعترافه بانه عند
تصوّرنا الأشياء يحصل امر، معقول، غير قائم بالذهن ولا بامر آخر كما هو الظاهر.
و كون النفس فعالة للجوهر العقلي المستقل الوجود من المستبين فساد و
استحالته .

كيف و النفس من حيث هي نفس قابلة للمعقولات بالقوة و انما يخرجها من
القوة الى الفعل ؛ جوهر عقلي من العقول الفعالة فاذا كانت النفس مفيدة للفعل
كان ما بالقوة (بالذات) مخرجاً و محصّلاً لما بالفعل بالذات من القوة الى الفعل
و من العدم الى الوجود هذا محال ، فاحش .

و أيضاً يلزم على ما تخيّل و توهمه كون المعلوم كلياً و جزئياً معاً .
اما كونه كلياً فلكونه مطابقاً للأشخاص الخارجية منتزعا منها .
واما كونه جزئياً فوجوده الإستقلالي والوجود عين التشخص او مساوق له.
و ايضاً ليت شعري اذا كان المعلوم موجوداً مجرداً ، عن المادة قائماً
بذاته و النفس ايضاً كذلك فما معنا كونه فيها و ما المرجح في كون أحدهما
ظرفاً و الآخر مظلوماً .

و الظرفية بين شيئين مع مباينة احدهما عن الآخر في الوجود انما يتصور
في المقادير و الأجرام بحسب مناسبة و ضعية .

نعم هاهنا شيء آخر ليس في عيش هذا القائل ان يطلع عليه و شنشير اليه

ان شاء الله تعالى

المقصد الرابع

فى ذكر نَمَط الهامىّ فى دفع الاشكال لم يسبق اليه

فهم احد من الرجال

ان من استنار قلبه بنور الله و ذاق شيئاً من علوم الملكوتيين له ان يحقق هذا المقام و يحسم مادة الاعضال بالتمام بأن يعلم علماً يقينياً حسب ما لو حنا اليه فى صدر البحث :

ان النفس بالقياس الى مدركاتنا الخيالية والحسية؛ أشبه بالفاعل المبدع المنشئ منها بالمحلّ القابل المتّصف اذ به يندفع كثير من الإشكالات الواردة على هذه المسألة التى مبناهـا : ان النفس محلٌّ للمدرّكات و المعلومات

و ان قيام شىء بشىء ليس إلا باتصاف ذلك الشىء به من جهة الحلول

منها : كون النفس هيولا للصور الجوهرية

و منها : صيرورة الجوهر عرضاً و كيفاً

و منها : اتّصاف النفس بامور هى مسلوبة عنها كالحرارة ، و البرودة و الحركة و السكون و الزوجية و الفردية و الحصرية الى غير ذلك من العويصات المتعلقة بهذا المقام .

فانه اذا ثبت و تحقّق ان قيام تلك الصور الإدراكية بالنفس ليس بالحلول

[بل] بنحو آخر اشرنا اليه [بحيث] لم يلزم منها محذور اصلاً

فلا حاجة الى القول بان ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها اوفيهـا ، و لا الى القول بانقلاب الجوهر كيفاً ، و لا الى القول بان الكيفية النفسانية من مقولة كيف ليس إلا من باب التجوّز و التشبيه .

بل بأن حصول هذه الصور الإدراكية فى انفسها عين حصولها للنفس

و معنا حصولها لها و قيامها بها هو : انها موجودة فى صقع من النفس

ناشئة منها نشأة اخرى لاكتشو الصور الصناعية الحسية من ارباب الصنابع
الجزئية فى هذا العالم

و هذا نمط التحقيق فى ادراك الحسيات و الخيالات من النفس .
و اما حالها بالقياس الى الصور العقلية للأنواع المتأصلة فهى بمجرد اضافة
اشراقية يحصل لها الى ذوات و مثل ، مجردة ، نورية ، واقعة فى عالم الإبداع
و هى المثل الأفلاطونية الموجودة فى صقع الربوبية

و كيفية ادراك النفس اياها ان تلك الصور لغاية شرفها و عظمتها لايتيسر
للنفس لعجزها فى هذا العالم و كلال قوتها بواسطة تعلقها بالجسمانيات الكثيفة
ان يشاهدها مشاهدة ، تامة ، نورية و يراها ، رؤية ، صحيحة ، عقلية و يتلقاها
تلقياً ، كاملاً بل انما تشاهدها و تراها ببصر ذاتها النفسانية ؛ مشاهدة ، ضعيفة
و يلاحظها ، ملاحظة ، ناقصة ، لعلوها و دنو النفس مثل ابصارنا شخصاً ، فى
هواءٍ مغبر من بعدٍ او كابصار انسان ، ضعيف الباصرة ؛ شخصاً فيحتمل عندنا
ان يكون زيداً ، او عمرواً ، او بكراً و قد تشكّ فى كونه انساناً ، او شجراً و حجراً
فكذلك يحتمل المثل الثورى و الصور العقلية القائمة بنفسها عند ملاحظة
النفس اياها ملاحظة ضعيفة ؛ العموم و الإبهام و الكلية و الإشتراك مع كونها
جزئية متعينة فى نفسها لأن تلك الصفات من نتایج ضعف الوجود و هى المعقولة
على النحو الضعيف سواء كان الضعف ناشئاً من قصور وجوده المدرك او من
فتور ادراك المدركين فان ضعف الإدراك و قلّة النيل و قصور الحظ كما قد
يكون من جانب المدرك كضعف العقول فى ادراك الأمر المعقول اما لضعف فطرى
او كسبى بسبب التعلق بالأمور الدنيئة الظلمانية فكذلك يكون من جانب المدرك
و ذلك لوجهين :

اما لغاية جلاء و ظهوره اولغاية خفاءه و قصوره

فالاول : كالبارى عزّ اسمه و ضُرب من مجاوريه كالملائكة المقربين و
اولياءه الكاملين .

و الثانى : كالهیولا الاول و الحركة و الزمان .

فالنفس الإنسانية مادامت في هذا العالم يكون تعقلها للأشياء العقلية ،
الذوات المفارقة الوجودات تعقلًا ضعيفاً و لأجل ضعف الإدراك يكون المدرك
بهذا الإدراك و ان كان جزئياً حقيقياً بحسب نفسه قابلاً بحسب قياسه الى هذا
الإدراك للشركة بين جزئيات يكون لها ارتباط بذلك المدرك العقلي من جهة
انها معاليل لوجوده و اشباح لحقيقته و مثل لذاته .

و لاعجب في كون المفهوم المشتق عن معناه له ارتباط تام بشيء أو أشياء
محمولاً على ذلك الشيء او تلك الأشياء بهو هو .

اولا ترى ان الناطق و الحساس يحملان على افراد الإنسان و افراد الحيوان
و ليس ملاك الحمل في هذين المفهومين إلا كونهما مأخوذين من النفس الإنسانية
والحيوانية بل هما عين ذات النفس الناطقة بذاتها .

و حقيقة النفس و جوهرها مفارقة لجوهر المجموع المركب من النفس و
البدن ، مفارقة الجزء للكل .

و مع مغايرتها لهما بوجه محمولة عليهما بوجه .

فمنشأ الحمل و مصحح الاتحاد بوجه ليسا ، إلا كون النفس مقوماً
للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنا و الماهية كما سنبين الفرق
انشاء الله .

فاذا كان كذلك فلاشك ان نسبة كل واحد من المثل العقلية و الذوات
النورية الإدراكية التي هي ارباب لأنواع الجسمانية الى أصنامها أوكد في العلية
والإرتباط من نسبة النفوس الى الأبدان والأشخاص * .

فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على أشخاص صنمه
و صدقه عليها ؛ أولى من حمل المشتق عن النفس على الأشخاص المندرجة تحت
نوع تلك النفس على ما هو المشهور و عليه الجمهور (١) .

(١) سيأتى منّا تحقيق الكلام في المقام : چون اتحاد علت با معلول ؛ اتحاد حقيقت و رقيقت است
و تقوم معلول بعلة مطلقة بحسب صريح وجود اتم از تقوم ذات باجزاء ذات و ذاتيات می باشد ؛ قهراً
وحدت در مقام اتم از وحدت با اتحاد ذات و ذاتيات است .

کشف و اشاره

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكلية يشاهد ذوات نوريّة عقلية مجرّدة لا بتجريد النفس اياها وانتزاع معقولها من محسوسها كما يراه جمهور الحكماء * بل بانتقال يحصل لها من المحسوس الى المتخيّل ثم الى المعقول وارتحال يقع لها من الدنيا الى الآخرة ثم الى ماوراءهما و مسافرة من هذا العالم الى العالمين الآخرين وفي قوله سبحانه: « ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون (۲) » اشارة الى هذا المعنى .

فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدنيا لان مفهومهما من جنس المضاف و أحد المضائفين لا يعرف الا مع الآخر .
ولهذا قيل : « الدنيا مرآة الآخرة » و كذا العكس .
والعارف بمشاهدة اعمال الإنسان و افعاله * و صفاته و عقايد في هذا الدار ؛ يحكم بأحواله في القيامة و منزلته يوم الآخرة * .
و اعلم : ان هذه المسألة اى اثبات الوجود الذهني و تحقيقه على الوجه الذي ادركه الراسخون في الحكمة من المهمات العظيمة في تحقيق المعاد الجسماني و الروحاني و كثير من المقاصد الدنيّة و مباحث الايمانيّة * .
فهذا كلام وقع في البين ساق اليه التقريب * .
و اصل المقصد هاهنا ينكشف حقّ الإنكشاف بان يعلم : ان كلّ وجود جوهرى أو عرضى تصحبه ماهيّة كليّة يقال لها عند قوم : العين الثابت .
و هي فى حدّ ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لاموجودة و لامعدومة و

(۱) سورة ه ، آية ۴۲ .

در تعليقات ابن رساله بطور مبسوط تحقيق ميشود كه مبدء عقاب و ثواب ؛ اعم از جسماني و روحاني ناشی از تجسم اعمال و افعال است و نفس باعتبار اتحاد باصور عقليه و خياليه ، خود عالم مستقل و تام تماميست كه عقاب و ثواب و منشأ رحمت و غضب را در ظاهر و باطن وجود و عرصه هستی خویش مشاهده می نماید . ما در این حواشی در حقیقت معذب داخلی و خارجی مفصلاً بحث نموده ایم .

لامتصفة بشيءٍ من صفات الوجود والوجود من العلية والتقدم والتأخر كما مرت الإشارة .

فكما ان الموجود فى نفسه سواء كان موجوداً ، لنفسه كالجواهر المستقلة ، اولغيره كالأعراض والصور ؛ انما هو نحو من الوجود مجرداً كان اومادياً ؛ معقولا اومحسوساً .

و لها ماهيات كلية متحدة معها ضرباً من الاتحاد . فكذا المعلوم والموجود للقوة المدركة والمشهود لها والمماثل بين يديها انما هى انحاء الوجودات الحسية او العقلية * .

اما الحسيات فباستيناف وجودها و صدورها عن النفس الإنسانية و مثولها بين يديها فى غير هذا العالم بواسطة مظهر من هذا العالم لها كالجليدية والمرآة والخيال (١) * .

واما العقليات فبأرتقاء النفس بذاتها اليها واتصالها بها من غير حلولها فى النفس كما فى المشهور اذلاتسلط للنفس على انشاء الذوات العقلية لأنها أشرف من النفس والأخس لا يحيط بالأشرف * .

وتلك الوجودات الحسيات والعقليات فى ذاتها شخصية و باعتبار ماهياتها كلية صادقة على كثيرين من أشخاص الأصنام النوعية * .
وحصول الماهيات العقلية و وقوعها مع انحاء الوجودات للعقل حصول تبعى و وقوع عكسى .

و وقوع ما يترأى ، من الأمثلة والأشباح فى الأشياء الصيقلية الشبيهة بالوجود فى الصفا والبساطة وعدم الاختلاف من غير أن يحكم على تلك الأشباح بأنها فى ذاتها جواهر ، أو أعراض .

فكما أن ما يتخيل من صورة انسان مثلاً فى المرآت ليس انساناً بالحقيقة بل

(١) والمظهر للصور الخيالية والموجودات البرزخية عند جمع هو الجليدية وعند بعض المرآت ولكن بناءً على لزوم المناسبة بين المظهر والمظهر والمدرك والمدرك هو الخيال الانسانى او غيره وسيأتى ما ينفعك فى فهم مرام هذا العظيم فى تعالينا على هذه الرسالة فانتظر .

شبح انسان متحقّق بتحقيقه بالعرض فكذلك مايقع ويحصل فى الذهن من ماهيات الأشياء الجوهريّة والعرضيّة هى مفهومات تلك الأشياء و معانيها ، لاذواتها - و حقايقها ؛ حصول تبعى انعكاسي^١ .

و من هاهنا أيضاً يظهر ، ظهوراً ، تاماً ان مفهوم كّل شىء لايلزم ان يكون مصداقاً له .

اذالماهيات هى نعوت وحكايات واوصاف للوجودات وصفة الشىء الموصوف لايلزم ان يكون موصوفة بتلك الصّفة فان الشجاعة مثلاً صفة للرجل الشجاع صادقة عليه و ليس للشجاعة شجاعة* .

[المقصد الخامس]

فى دفع الاشكال و هو :

قريبة المأخذ مما سبق ان للحاصل للنفس الانسانية [حين] موافاتها الموجودات الخارجية لاجل صقاتها وصفاءها و تجرّد ذاتها عن المواد، حكايات (١) لصور عقلية أو خيالية أو حسيّة كما يحصل فى المرءات اشباح الأشياء و خيالاتها* والفرق بين الحصولين ان الحصول فى المرءة بضرب شبيهه من القبول و من النفس بضرب من الفعل والوجود .

ولاتظنّ ان ماذكرناه هو بعينه مذهب القائلين بالشبح والمثال المنكرين للماهيات الجوهريّة والعرضيّة نحواً آخر من الظهور والوجود* .

اذالفرق متحقّق بين الطريقتين بان : طريقتهم ، ان الموجود من الإنسان مثلاً فى الخارج ماهيته و ذاته ، و فى الذهن شبحه و مثاله دون ماهيته* .

وهذه الطريقة ان الماهية الإنسانية وعينه الثابت محفوظة فى كلا الموطنين وشيئيته، شيئية خل - ثابتة فى كلا الطريقتين وانها كمالات، حظ لها من الوجود فى احد منهما بان يصير الوجود فيه صفة لها ، حالاً فيها ، او متحدأ بها ؛ اتحاد شيئين متحصّلين فى الوجود* .

(١) فى نسخة ل، ق: « ان الحاصل للنفس... » وفى الاسفار: « يحصل للنفس ... » وهكذا فى حواشى

الشفاء وغيرها .

الاّ ان لها ضرباً من الإتحاد ، مع نحو من الوجود ، أو انحاء منه ؛ اتحاداً ظليّاً عقليّاً ، بين متحصل و غير متحصل ، كاتحاد المرءات والشخص ، فنقول: هذا زيد ، و لست بصادق ولا كاذب فى هذا القول .

فمفهوم الإنسان معنأ و هو الحيوان الناطق يوجد فى هذا العالم الأدنى بوجودات متعددة و فى العالم الأعلى بوجود واحد .

اما هذه فهى الوجودات التى يصدق على كل منها انه هو جوهر قابل للأبعاد نام ، حساس ، ذوا دراك ، كلى* .

و اما ذاك فهو وجود يصدق عليه انه : جوهر ، قاءس فعال للمعقولات ذو عناية بالمحسوسات التى هى امثلة لذاته ، و كذلك قياس وجوده خارجاً و ذهنأ* .

ففى الخارج يظهر من مظاهر حسيّة ، متعددة و فى الذهن يظهر للنفس من مظهر ، واحد ، عقلى مسما بروح القدس وسيلة كيفية نفسانيّة هى شعاع يقع منه على النفس يحصل به ملكة نورانيّة بها يقع المشاهدة العقليّة لذات ذلك المفارق* .
فبنور يقع منه على النفس يرى ذاته النيرة* .

فبالنور يرى النور كما ان بنور الشمس ترى الشمس و هكذا تكون مشاهدة كلّ معلول لذات علته الفياضة* .

[الاشكال الثانى]

انا نتصور جبلاً شاهقة و صحارى واسعة مع اشجارها و انهارها و تلالها و

وهادها (١) .

(١) آنچه که در این صفحه و صفحات دیگر ذکر میشود نقل اشکالاتی است که بنا بر قول بوجود ذهنی وارد نموده اند و محققان از آن جواب داده اند . همانطوری که می بینیم اشکال را بدون عنوان ذکر نموده است . در اسفار در مقام بیان تقرير اشکالات این اشکال را به عنوان «الاشکال الثانى» تقرير فرموده است و در مقام تقرير اشکالات قبل از نقل اشکال گفته است : فى ذکر شكوك انمقادیّة و فيه فکوک اعتقادیّة ... الاشکال الاول ان الحقایق الجوهریّة ... الاشکال الثانى انا نتصور جبلا ... » رجوع شود به تعلیقات نگارنده در آخر کتاب .

المتأخرين ان ظرف الوجود الذهنى فىنا انما هو قوانا الادراکیّة ... و فى ذلك اشکالات ینبغى ذکرها و عنها . قد تقرر عند المعلم الاول و متبعیه من المشائين و الشیخین ابی نصر و ابی علی و تلامذته و جمهور

و تنصور الفلك والكواكب العظيمة القدر كثيرة العدد على الوجه الشخصى
المانع عن الإشتراك* .

فوجب على مذهبوا اليه ان يحصل تلك الأمور فى القوة الخياليّة التى ليست
جسماً عظيماً او صغيراً و لامتقدرة بمقدار عظيم او صغير* .
بل كفيّة و قوة عارضة لبخار حاصل فى حشوا الدماغ .

وكذا اذا تصورنا زيدا مثلاً مع اشخاص اخرى، انسانيّة، تحصل فى تلك
الكيفيّة المسماة بالخيال ؛ اناس مدركون متحركون متعقلون موصوفون بصفات
الادميين مشتغلون فى تلك القوة بحر فهم وصنائعهم، وهو ممّا يجزم العقل ببطلانه*
وكذا لو كان محلّ هذه الأشياء الروح الدماغى فانه شىء قليل المقدار والحجم،
و انطباع العظيم فى الصغير مما لا يخفى بطلانه .

والإعتذار ب: ان كلّاً منهما يقبل القسمة لالى نهاية غير مسموع فان الكف
لايسع الجبل و ان كانا مشتركين فى قبول القسمة من غير نهاية* .
و كذا الإعتذار بأن الاشخاص الخياليّة ذوات مقادير، صغيرة؛ الاّ ان النفس
تستدلّ و تقيس اليها مقاديرها الخارجيّة لأجل وقوع نسب بينها كالنسب التى
بين الخارجيات

لظهور ان النفس عند مشاهدتها الأشياء فى لوح بنطاسيا على مذهب الإنطباع
او فى الخيال لا يستدل من واحد ، واحد من الصور المرئيّة الحاضرة عندها على
ما فى الخارج . فالإشكال غير مندفع بأمثال هذه الاعتذارات الواهية .

فالجواب الحق انما يتأتى بالإيمان بوجود عالم مثالى ، منفصل عن الخيال كما
ذهب اليه ارباب الشرايع الإلهيّة من الخسروانيّين والمتألهين من الإسلاميين على
الوجه المحقق الذى كشفنا و اوضحنا سبيله و قومنا دليله على مانسشير اليه* .
واما من لم يؤمن بوجود عالم آخر فى الخارج غير هذا العالم الذى يدرك باحدى
الحواسّ الظاهرة فلا فسحة له عن مضيق هذا الإشكال ولا مندوحة الاّ بالإعتراف
بالقصور عن رتبة الكمال* .

على انهم لم يبرهنوا على ارتسام الأشباح الخيالية و انطباع الأمثلة المقداريّة

فى القوة الدماغية ببيان واف و دليل شاف ، كما لا يذهب على متبعى كتبهم و اقوالهم بل ليس لهذه القوى الإدراكية الا كونها آلات و اسباب معدة لإدراكها او مظاهر طبيعية كالمرآيا الصناعية لمشاهدة النفس تلك الصور والأشباح فى عالم المثال الأعظم كما هو رأى صاحب الإشراف تبعاً للأقدمين من حكماء الفرس و الأفلاطونيين ، او فى عالم مثالها الأصغر على مذهبنا إليه .

و بالجملة فانما يثبت بدلائل الوجود العلمى للأشياء الصورية وجود عالم آخر و ان لها وجوداً آخر سوا ما يظهر على الحواس .

و بذلك الوجود ينكشف و يظهر عند المدارك الباطنية بل يشاهد النفس المجردة المنزهة بذاتها عن الوجودين المستعلية بجوهرها عن العالمين بمعونة القوى الباطنية كما يشاهد هذه الأشباح الهيولانية بمعونة القوى الظاهرة كما يشاهد الذات العقلية النورية بذاتها المجردة النورية المفارقة عن الكونين .

والحق ان للنفس فى ذاتها تنزلات و ترقيات و لها وحدة جامعة ؛ تارة تنزل الى مرتبة أرض الحس المكتنف بالمادة العنصرية ، و تارة تصعد الى سماء العقل ، و تارة تتوسط بين العالمين فى كل مرتبة من المراتب الثلاث يكون فى عالم من هذه العوالم و يدرك الموجودات والصّور التى تخص بذلك العالم من جهة اسباب و مناسبات ، و اغراض و دواع يتأدّى بها الى عالم خاص و موجودات خاصة منه هذا خلاصة الكلام فى هذا المقام .

و من استحکم هذا الأصل انكشف له كثير من الحقائق الحكيمة والأصول الدينية والمقاصد الشرعية (١)

وينحل عليه كثير من الاشكالات الواردة فى اثبات الوجود الذهنى كالإخفى .

* * *

وقد تصدى الشيخ الإلهى صاحب المكاشفات النورية «شهاب الدين» المبرور

(١) ومنها مسألة تجسم الاعمال وحشر الناس على صور نيّاتهم وكيفية تبدل الجلود الاخرية وبها يثبت أصل مسألة المعاد وكيفية استحکام بنیان الصور البهيمية والملكية وعدم انقطاع العذاب عن تحول هذه الصور فى نفسه وصارت من حيث الرسوخ كالطبيعة الثانية وغيرها من اللطائف الواردة فى الاخبار والایات .

لوجوه من الأدلة على وجود العالم المقدارى البرزخى .

لكن اكثر اعتماده على الكشف الصحيح فى هذا المطلب .

و مما يعوّّل على الإستدلال به عليه فى «حكمة الإشراق» هو : ان الإبصار

ليس بالإنطباع فى العين كما هو رأى المشائين ، ولا بخروج الشعاع منها الى المرائى كما هو مذهب الرياضيين بوجوه ذكرها * .

فيكون بمقابلة الصورة المستنيرة للعين السليمة لاغير ، اذ بها يحصل للنفس

علم اشراقى حضورى بالمرائى فراه .

قال : « فكذاك صورة المرءات ليست فى البصر كما علمت و ليست هى

صورتك او صورة ما رايتها بعينها كما ظن » .

لانه بطل كون الأبصار بالشعاع فضلاً عن كونه بانعكاسه ، و نسبة الجليديّة

الى المبصرات كنسبة المرءات الى الصورة التى يظهر منها .

فكما ان صورة المرءات ليست فيها كذلك الصورة التى تدرك النفس بواسطتها

ليست فى الجليديّة بل تحدث عند المقابلة و ارتفاع الموانع من النفس اشراق

حضورى على ذلك الشئ المستنير فان كان له هويّة فى الخارج فيراه و ان كان

شبحاً محضاً فيحتاج الى مظهر آخر كالمرءات * .

فاذا وقعت الجليديّة فى مقابلة المرءة التى ظهر فيها صور الأشياء المقابلة

وقع من النفس ايضاً اشراق حضورى فرأت تلك الأشياء بواسطة مرءة الجليدية و

المرءة الخارجة لكن عند الشرايط و ارتفاع الموانع .

و بمثل ما امتنع انطباع الصورة فى العين يمتنع انطباع ما فى موضع من

الدماغ * .

فاذن الصور الخياليّة لا يكون موجودة فى الأذهان لإمتناع انطباع الكبير فى

الضعيف و لا فى الأعيان والاّ لراها كل سليم الحس .

وليست عدماً محضاً و الاّ لما كانت متصورة للنفس ولا متميزة ولا محكوماً

عليها بالأحكام المختلفة الثبوتية .

و اذهى موجودة و ليست فى الأعيان الحسية ولا فى عالم العقول لكونها

صوراً جسمانيةً مقداريةً ، ولاعقليةً (١)

فبالضرورة يكون فى صقع آخر و هو عالم المثال المسما بالخيال المنفصل لكونه غير مادى ، تشبيهاً بالخيال المتصل .
و هو الذى ذهب الى وجوده الحكماء الاقدمون كـ «افلاطون» و «سقراط» و «فيثاغورس» و «انباذقلس» و غيرهم من المتألهين و جميع السلاك من الامم المختلفة و ارباب الشرايع .

تعقيب وتحصيل

انا ممن يؤمن بوجود هذاالعالم المتوسط بين العالمين الحسى والعقلى (٢)
كماذهب اليه الحكماء المقتبسين انوار الحكمة من مشكاة نبوة الانبياء
«سلامالله عليهم اجمعين» حسبما قرره وحرره - صاحب الاشراف - «قدس سره»
الاّ انا نخالف مع هذا الشيخ العظيم الحكمة والذوق فى كيفية تقريره و
تقريره لهذاالمطلب بامور :

الأول : ان الصور المتخيّلة عندنا موجودة فى عالم النفس و صقعها بمجرد
تأثيرها و تصويرها ، كما أوامنا اليه ، لافى عالم آخر خارج عن ذاتها بتأثير مؤثر
مباين لها كمايفهم من كلامه لظهور ان تصرفات المتخيّلة و دعاباتها الجرافية و
ما يعبث بها من الصور الإختراعية والأشكال القبيحة الشيطانية المخالفة لفعل
الحكيم ليس الاّ فى العالم الصغير النفسانى لاجل شيطنة القوة المتخيلة فى
تصويرها و تشكيلها ، فاذا اعرض عنها النفس انعدمت وزالت .

نعم اذا اتصلت النفس بالمبادئ العالية و اعتدلت صفاتها فيوشك ان يكون
فعلها فعل الحق كما للأنبياء والأولياء و يكون من شأنها ان تخاطب بقوله تعالى «و
مارميت اذرميت و لكن الله رمى» .

والثانى : ان الصور المرآتية موجودة عنده فى عالم الخيال و عندنا هى ظلال
للصور المحسوسة بمعنا انها ثابتة فى هذاالعالم ثبوتاً ظلياً اى وجوداً بالعرض

(١) فى نسخة د ه ط : صوراً جسمانيةً لاعقليةً.

(٢) هذه العبارة: انا ممن... موجود . فى حواشى الشفا وكتاب الاسفار وغيرهما .

لأبالات فان وضع المرآة و صفاءها و توسط الجسم المشف بين الجليديّة و المرآة و كذا بين المرآة والشخص المرآى على وضع خاصّ من وجود زوايا ثلاث

احداها : الشعاعيّة الأصليّة .

و ثانيها : الإنعكاسيّة .

و ثالثها : التي توسط بينهما بحيث يمرّ سطح واحد و همى على الجميع و ساير الشرايط المخصوصة يوجب أن يظهر للنفس عكساً و خيالا من الموجود العينى بتوهم أن هذا بعينه هو و ليس كذلك بل الشخص موجود عينى بالذات و الشبح معدوم بالذات موجود بالتبع اى بالمجازوالماهيّة مشتركة بينهما لأن الماهية الموسومة بالعين الثابت حالها كذلك فى الثبوت بالعرض* .

و اسم الخيال اذا استعمل بمعنا الإعتقاد المخالف الواقع على الأشباح المرآيّة احقّ من غيرها .

لأن وجودها لا يكون الاّ على غلط الحسّ كثير من الأوضاع والهيئات الحاصلة من أغاليط المرآيا والرطوبات الصقيلة ك «قوس - قزح» و «هالة» و ذهاب العين و ما يراه الأحوال من ثوانى الصّور* .

و نسبتها الى الباصرة، كنسبة الصداء الى السامعة (١) بل لكّل من الحواس الظاهرة يقع شبه محسوس من بابة يتوهم انه ذلك المحسوس بوسط غلط الوهم الاّ انه ليس ايّاه .

فكّل هذه الأمور عكوس و ظلال ثابتة بالعرض تبعاً للصور المحسوسة الخارجيّة كما ان ماسوا انحاء الوجودات من الماهيات أعيان ثابتة بالعرض تبعاً للوجودات و ظلال و عكوس ، حاكية لها و حكاية الشئ ليست هى حقيقة ذلك الشئ كما فى (٢) الفرس .

همه عالم ، صدایِ نغمه اوست كه شنيد اين چنين ، صدایِ دراز؟

(١) فى المنظوم: «آن صيدا کو اسل هربانگ و نداشت * خود، صدا آنست ، ديگرها ، صداست»

(٢) كما فى نظم الفرس . . . ل ق .

الاشكال الثالث

اشكال "ودفع"

انه لو كان للأشياء وجود فى الذهن على ما قررتم يلزم ان يكون لكل نوع من الأنواع الجسميَّة والأنواع العرضيَّة فرد شخصى مجرد عن المادة ولو احقها يكون ذلك الشخص كلياً و نوعاً * .

بيان ذلك ان كل مفهوم كلى تعقلنا فيوجد ذلك المفهوم فى الذهن كما قررتم فوجوده فيه اما مع التشخص اولاً والثانى محال لان الوجود لا ينفك عن الشخص (١) و وجود المبهم مبهماً غير معلوم و على الاول يلزم ان يحصل فى ذهننا عند تعقلنا الإنسان ، انسان شخصى مجرد عن الكم والكيف و سائر العوارض الماديَّة اذ لو قارنها لم يجز ان يحصل فى العقل المجرد ، لكن التالى باطل بديهية و اتفاقاً ، فالمقدم مثله * .

والجواب :

ان الموجود فى الذهن وان كان امراً شخصياً الا انه عرض و كفيَّة قائم بالذهن وليس فرداً من حقيقة ذلك الجوهر المأخوذ عنه ذلك الفرد نعم هو عين مفهوم ذلك الجوهر و نفس معناه و كذا حكم العرض الجسمانى و تعقله * .

وقد علمت من طريقتنا فى دفع الإشكال الاول ؛ ان المأخوذ من الجواهر النوعيَّة الجسمانيَّة فى الذهن هو معانيها و مفهوماتها دون ذواتها و شخصياتها . و امَّا كليَّة الموجود الذهنى و صدقه على كثيرين فباعتبار اخذه مجردة من العوارض الشخصيّة الذهنية والخارجيّة .

ثم لاستحالة فى كون شىء واحد كلياً باعتبار و جزئياً باعتبار كما مر سيماً بالقياس الى الوجودين على ما هو المشهور . والحق ان كون الشىء كلياً شرطه بعد التجريد عن الزوايد الشخصيّة ان يكون موجوداً بنحو ضعيف شبحى و مدركاً ، بادراك غير شهودى اشراقى كما حقق فى مقامه * .

و ان السّح ملحٌ و ارتكب مرتكب كالْمَحْشَى لكتاب التجريد (١) و امثاله ان
الإنسانيّة التي في الذهن يشارك الانسان في الحقيقة الإنسانيّة وهى جوهر وحالة
في الذهن و محلّها مستغن عنها ؛ فقد ركب شططاً و وقع فيما لانجاة عنه على ما
علمت آنفاً * .

ثم العجب ان المولا الدوانيّ مع اصراره على جوهرية المعقولات الجوهرية
الموجودة في الذهن * .

وقوله ب: ان الجوهر هو الذى من شأن ماهيته اذا وجدت في الخارج ان تكون
لا في موضوع اخذ يشنع على معاصره القائل ب: ان ماهية الجوهر الموجوده في
الذهن ليس جوهرآ في الذهن بل عرضاً وكيفآ ؛ ان هذا قول بانقلاب الجوهر كبقاً .
وقد ذهل عن ان هذا الالتزام وارد عليه بأبلغ وجه . فان ما يلزم على معاصره
بحسب الوجودين يلزم مثله عليه بحسب وجود واحد فان المقولات اجناس متباينة .
و يلزم على مذهبه ان يكون صورة الجوهر في الذهن مندرجاً تحت مقولة
الجوهر حسبما اعتبره من القيد المذكور ، وهى مما يصدق عليه معنا الكيف ايضاً
بأى اعتبار اخذ .

فان الموجود من النفس الشخصية المحفوف بعوارضها و لواحقها النفسانية
موجود خارجى و هو عرض فيكون كيفآ نفسانيآ خارجيآ و ان كان جوهرآ ذهنيآ
لا خارجيآ على عكس ما اختاره و قد مر * ان المراد من كون شىء خارجيآ و ذهنيآ
ليس مجرد خروجه عن النفس و عدم خروجه عنها ليلزم ان يكون العلم والقدرة و
الشجاعة من الأمور الذهنية .

بل المراد منه ترتب الآثار و الأحكام المختصة بحقيقة ذلك الشىء و عدمه .
ولاشك ان الموجود من الجوهر في النفس يترتب عليه آثار الكيف بحسب
الخارج اى الواقع لظهور ان الانسان العقلى ليس جسمآ ولا ناميآ ولا حساسآ
و لاناطقاً .

اللهم الا ان يلتزم في معانى هذه الأشياء بل في جميع الحدود للأمور الجوهرية

(١) وهو الحكيم التحرير ملا جلال في حواشى : جديد والقديم والاجد .

التقييد بكونها «إذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا» .

و حينئذ لا فرق بين القول بكون الصورة العقلية كيفاً بالفعل وبين كونها جوهرًا بهذه المعاني* .

و لعلّ القائل بمذهب الشبح والمثال لا يعجز عن مثل هذا الاعتذار (١) .
فالحق ان مفهوم الانسانية و غيرها من صور الأنواع الجوهرية كصفات ذهنية يصدق عليها معانيها و مفوماتها و حدودها بالحمل الأولى الذاتى ، و يكذب هى عنها بالحمل الشائع كما مرّ ، مراراً ، و دلائل الوجود الذهني لا يعطى اكثر من هذا فى العقليات .

هذا غاية ما يتأتى لمن يرى رأى المشائين و ينتحل بمذهبهم فى الإكتفاء بوجود العقليات الصورية المحاذية للأنواع الجسمانية بظرف الذهن و -دار- الكيفيات النفسانية التى بمنزلة كتابة الحقائق و حكايتها لا عينها و اصلها ،
ولا يذعن بوجود عالم عقلى فيه صور جميع الحقائق على الوجه المقدس العقلى و أما من يؤمن بوجود هذا العالم الكبير الشامخ الإلهى الربانى الذى فيه معاد الاولياء و الحكماء و جنّة المقربين فله ان يقول كون بعض من افراد الماهية النوعية مفارقاً عن المادة و لواحقها و بعضها مقارناً لها مما لم يحكم بفساده بديهة ولا برهان ،
ولا وقع على امتناعه اتفاق ،

كيف و نحن قد صحّحنا دليله و اوضحنا سبيله بفضل الله و تأييده* .
وقد ذهب العظيم أفلاطن وأشياخه الذين هم سادات الحكماء الكرام و رؤساء الأنام فيما تقدم من الأيام ، الى ان لكل من الأنواع الجسمانية فرداً فى العالم العقلى هو ربّ ساير الأفراد و صفو كدرها و مبدء نوعها و واسطة وجودها من ربّ الأرباب و وسيلة رزقها و بقاءها من مسبب الأسباب و هو ذو عناية بها على المعنا المقرّر عندهم من رحمة العالى على السافل و عطوفته الخالية عن شوب النقص و الإفتقار* .

(١) والسيد السند حيث قال معنا انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجودات هو : ان الصورة العقلية من الانسان جوهر لانها فى الخارج كانت جوهرًا مثلاً واما فى الدهن فلا استبعاد ان تنقلب كيفاً و اعترض عليه معاصره الجليل : ان القائل بالشبح لا يعجز عن مثل هذا الاعتبار .

والدليل الدال على ان افراد نوع واحد لا يختلف بالتقدم و التأخر والكمال و النقص والجوهريّة والعرضيّة وغيرها من صفات الشرف والخسّة على تقدير تمامه انما يتم بحسب (١) نحو واحد من الكون لبحسب الوجودين و باعتبار المواطنين . واما الاعضال الذى ورد فى كون بعض الافراد جسماً مركباً، حيوانياً، لحمياً وبعضها بسيطاً فارداً مجرداً نورياً فقد تفصينا عنه ونذكره فيما سيجيىء من الكلام فى مقامه اللايق به (٢) .

و بالجملة قول افلاطن و اسلافه العظام فى غاية القوة والمتانة والإستحكام لايرد عليه شىء من نقوض المتأخرين و ايراداتهم كما ستطّلع عليه انشاء الله * .
و منشأ ايراد تلك النقوض انما هو قصور المدارك عن درك (ثنائهم - كذا) [شأنهم] و مقامهم و فقد الإطلاع على مقاصدهم و مرامهم بل عدم الوقوف على مقدماتهم و مبانيهم الدقيقة و اصولهم الفامضة العميقة و سوء فهم اللاحقين لدرك -ثنائ- [شأن] السابقين المقربين انما هو لبناء مقاصدهم و معتمد اقوالهم على السوانح النوريّة العلميّة واللّوامع القدسية العقلية التى لايعتربها و صمة شكّ و ريب و لاشايبة نقص و عيب ، لاعلى مجرد الافكار البحثيّة والانظار التعليميّة التى سيلعب بالمعّولين عليها والمعتمدين بها الشكوك و طعن اللاحق منهم فيها للسابق و لم يتصالحوا عليها ولايتوافقوا فيها ، بل «كلما دخلت أمّة لعنت أختها» .
ثم هاء لاء العظماء من كبار الحكماء والأولياء و ان لم يذكروا حجة على وجود تلك المثل النوريّة واكتفوا فيه لغيرهم بمجرد الحكاية والرمز كما هو عادة الأنبياء والأولياء لكن ينبغى لمن يأتى بعدهم ان يعتمد بما ادّعوه و يجزم بما شاهدوه ثم ذكره * .

(١) واعلم ان الشيخ واتباعه استدثّوا على امتناع وجود الصور الالهية بان افراد نوع واحد لا يختلف باختلاف انحاء التشكيك وانه لايمكن ان يكون للانسان مثلاً افراداً ماديّة ومثاليّة وعقليّة واعترض عليه المصنف العظيم «رض»: بان ذلك على تقدير اتقانه انما يكون فى المتواطئة من المهيئات لا المشككة لانه على فرض التشكيك يكون هذا اول الكلام .

(٢) ويرجع هذا ايضا الى عدم جواز التشكيك فى الدائيات وهو نقاوة حجته الثانية فى الشفاء .

وليس لأحد ان يناظرهم فيه كما لم يناظر أحد من المنجمين فى اصول علم النجوم والأحكام لأبرخس، ولا -بطلميوس- بل قلدوهم وبنوا علومهم وأحكامهم على ما شاهدوه من اوضاع الكواكب واعداد الافلاك بناءً على ترصد شخص او اشخاص بوسيلة آلة حسيّة و أخرى مدريّة اونحاسيّة او غيرها* .

فاذا اعتمد الإنسان فى الزيجات والتقويم على الرصد الحسى واعتبر قول واحد اوجماعه من اولى الدقّة والنظر فى الامور المقداريّة والعديّة، فبأن يعتبر اقوال فحول الأولياء والعرفاء المبتنية على ارسادهم العقليّة وخلواتهم ورياضاتهم المتكررة التى لا يحتمل الخطأ وكان اخرى [كان-اخرى-] لخلو عالم القدس عن الفلظ والشرف ما يفيض منه على العقل الصافى عن الاغراض والكدورات النفسانيّة او تصل اليه همّة اولى المعارج الملكوتيّة لا يعتريه شايبة شكّ و ريب ولا يلحقه وصمة نقص وعيب* .

الاشكال الرابع

انه يلزم على القول بالوجود الذهنى ان يصير الذهن حاراً و بارداً عند تصور الحرارة والبرودة و متحيزاً و معوجاً و مستقيماً و كروياً و مثلثاً و مربعاً و كافراً عند تصور هذه الأشياء و حصول صورها فيه ، والواقع خلافه بديهية و اتفاقاً* .
فيه البرودة و حلّت فيه ، والحلول هو الاختصاص الناعت، فيجب ان يكون حقايق تلك المعلومات أو صافاً و نعوتاً للذهن* .

بيان اللزوم ان الحارّ ما حصلت فيه الحرارة و حلّت فيه و البارد ما حصلت و هكذا الحال فى سائر هذه المشتقات فيلزم اتصاف النفس بصفات الأجسام و بالامور المتضادّة والمتناقضة عند تصورها الضّدين والنقيضين .
والجواب عنه بوجوه من العرشيات :

الاول : ان صور هذه الأشياء عند تصور النفس اياها فى صقع من ملكوت النفس من غير ان يحلّ فيها .

بل كما ان الجوهر النورانى اى النفس الناطقة عند اشراق نورها على القوة

الباصرة يدرك بعلم حضوري اشراقى ما يقابل العضو الجليدى من الألوان والاشكال وغيرها فكذلك عند اشراقه على المتخيّلة يدرك بعلم حضوريّ اشراقىّ الصور الخياليّة المبينة لذات النفس من غير حلول بل كماترى النفس و تحسّ صور الأشياء الخارجيّة الواقعة فى عالم الباطن بالحاسّة الخياليّة وغيرها من غير الحلول* .

والوجدان لا يحكم بالفرقة بين المشاهدة فى اليقظة والمشاهدة فى النوم فكان الخيال باصرة عالم الغيب والباصرة خيال عالم الشهادة* .

واما التخيل الذى ليس على سبيل المشاهدة عند اليقظة والنوم فهو ايضا مرتبة من الرؤية الباطنيّة ضعيفة كروية حاصلة من ضعيف البصر فى هذا العالم و اسباب ضعف المشاهدة اما ضعف الآلة او آفة فى القوة المدركة او حجاب بينها وبين المدرك او التفات الى عالم ، غير العالم الذى فيه ذلك المدرك* .

فمادام الإنسان ملتفتاً الى هذا العالم مستعملاً للحواسّ الظاهرة فلا يمكنه مشاهدة عالم الباطن المثالى ، الاّ على سبيل التخيل* .
اللهم الاّ لبعض النفوس القويّة التى لا يشغلهم جهة ، عن جهة و عالم ، عن عالم* .

واما مشاهدة عالم مثل النوريّة العقليّة فهى تفتقر الى تجريد النفس من هذا العالم اتمّ تجريد .

وكذا يحتاج الى رفض عالم الأشباح الباطنيّة ايضا .

الوجه الثانى : بعد التنزل عن هذا العالم وتسليم* ان التخيل والتصور يستلزم القيام الحولى للصور الخياليّة بالنفس هو : ان شرط الإتصاف بشئ هو الإنفعال و التأثر منه دون مجرد القيام فان المبادئ الفعالة لوجود الحوادث الكونيّة لها الإحاطة العلميّة بها على نحو ارتسام تلك الأشياء كما هو مذهب المعلم الأول و تلاميذه والشيخين المعلمين أبى نصر و أبى على قدس سرهما (١)* .

ومع ذلك هذه المبادئ منزّهة عن الإتصاف بسمات المواد والأجسام لان قيام

(١) فى نسخة م : « قدس الله اسرارهم ... » .

الصور الكونية بمبادئها الفعالة من جهة الإضافة والتأثير لامن جهة الإنفعال والتأثر عنها . وليس بلامر ولا ثابت ان مجرد قيام امر بالشئ، يوجب اتصاف ذلك الشئ (٢) به الا ان يكون وجوده فيه ويغيره عما هو عليه . (وان قيام امر بشئ، لا يوجب -خ-ل) و لست اقول ان اطلاق المشتق بمجرد هذا لا يصح ام يصح؟ لأن ذلك حديث آخر لا ينطبق هذا بفرضنا هذا ، اصلاً * .

الوجه الثالث : وهو ايضاً باستعانة الرجوع الى ماسبق .

من التحقيق فى اختلاف نحوى الحمل

فان مفهوم الكفر ليس كفراً بالحمل الشائع الصناعى فلا يلزم من الإلتصاف به الإلتصاف بالكفر حتى يلزم ان من تصور معنا الكفر يصير كافراً ، و كذا الحكم فى مفهوم النقيضين و نظائرهما ، وهذا الوجه للعقليات اليق كما ان الاول للخياليات . فليحسن المسترشد اعمال رؤيته فى ذلك التحقيق لينحل منه الإيراد بنظائر هذه النقوض ان كان يساعده من الله التوفيق * .

وبهذا الاصل يندفع الإشكال المشهور المسطور فى الكتب الدائر على السنة الجمهور، وهو: لزوم تصور الكواذب للمبادئ العالية بناءً على كونها خزائن المعقولات التى يتصورها الإنسان و يسترجعها متى شاء * .
ففى الكواذب الباطلة التى يتصورها الإنسان بقوته الوهميّة ويذهل عنها يجب ان يكون صورها محفوظة فى خزانة عقليّة .

والحلّ ما اشرنا اليه و احسن تدبره و تأمل كى تدرك حق تصوره .

* * *

و هاهنا وجوه من الجواب دائرة على السنة من لهم نصيب من الكتاب * .
منها : ان مبنا الإيراد على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذى به الهويّة والعينيّة و غير المتأصل الذى به الصورة العقليّة .

فان المتصف بالحرارة ما يقوم به الحرارة العينيّة لاصورتها الذهنيّة .
والتضادّ انما هو بين هويّة الحرارة والبرودة و اشباهها -اشباههما ، خ-ل-
لابين صورة المتضادين .

وبالجملة هذه الصفات تعتبر فى حقايقها ؛ انها بحيث اذا وجدت فى المواد

الجسميّة يجعلها بحالة مخصوصة و يؤثّر فيها بما يدركه الحواس*.
مثلاً الحرارة تقتضى تفريق المختلفات من الأجسام وجمع المتشابهات منها،
والإستقامة حالة قائمة بالخط مما يكون أجزائه على سمت واحد و قس عليه
الإنحناء والتشكّلات ،

فاذا عقلناها و وجدت فى النفس المجردة حالة فيها ؛ لم يلزم الاتّصاف
بما من شأنه ان يصير الأجسام به حارّة او باردة او مشكّلة [مشكّلة] او غير ذلك ،
لا ان يصير النفس موضوعة لهذه المحمولات الإنفعاليّة الماديّة .

ولقائل ان يقول هذا لايجرى فى النقض بلوازم الماهيات والأوصاف الإنتزاعيّة
والإضافات المسلوبة عن النفس دائماً او وقتاً (ما) كالزواجيّة والوجوب الذاتى و
العليّة والأبّوة و أمثالها مما ليست من الامور الخارجيّة فى صفات المعدومات
كالعدم والإمتناع و أمثالهما . اذ لايتيسر لاحد ان يقول : ان اتصاف محل الزواجيّة و
العليّة والإمتناع من احكامها المتعلقة بوجودها العينى اذ لاوجود لامثالها لانها امور
عقليّة من لوازم الماهيات او عديّة من صفات المعدومات .

لكن اجيب عن هذا الإيراد بما سنقرّر فى هذا الكتاب ان: لكل معنى من المعانى
وعين من الأعيان نصيباً من الوجود و حفظاً من الحصول هو وجودها الاصيل الذى
بترتب عليه اثره و حكمه* .

فالزواجيّة (مثلاً) له وجود اصيل و هو كون موصوفها على نحو ينتزع الذهن
منه الإنقسام بمتساويين وهو وجود الخارجى له واما عند تصور القوة المُدرِكة معنا
الزواجيّة او الانقسام بمتساويين فلايصير فى الواقع بحيث اذا ادركه ذاهن ينتزع
منه ذلك المعنا كما ان الصفحة المنقوشة بالنقوش الكتابيّة الحسيّة متصفة بتلك
النقوش بالمعنا المذكور .

واما من قرأها وحفظها فى قوته الذاكرة لا يكون بالصفة المذكورة اى المنقوش
بالنقوش الحسيّة الخارجيّة .

اذليس بحيث اذا فتّش دماغه احد يشاهد و يقرء تلك النقوش من صفحة
ادركه . (ويقرء تلك النقوش فى صفحة ادراكه -م-د) .

اللهم الا من جهة اخرى فى عالم [آخر] ، فكذا الحكم فى امثال ما ذكرناه ، نظائره . واما

العدم و الإمتناع ونظائرهما فلاصورة لها فى العقل بل العقل بقوته المتصرفه، يجعل بعض المفهومات صورة و عنواناً لأمر باطله و يجعلها وسيلة لتعرف احكامها لينكشف بها احكام الموجودات من حيث التقابل والتخالف لان الأشياء قد تعرف باضدادها و مقابلاتها كما يعرف بامثالها* .

الاشكال الخامس

انه يلزم ان يوجد فى اذهاننا من الممتنعات الكلية اشخاص حقيقه يكون بالحقيقة اشخاصاً لها لايحسب فرضنا لانا اذا حكمنا على اجتماع النقيضين بالإمتناع بعد تصورنا اجتماع النقيضين و يحصل فى ذهننا هذا المعنا ، متشخصاً متعيناً . فالموجود فى ذهننا فرد شخسى من اجتماع النقيضين .

مع ان بديهه العقل يجزم بامتناع اجتماع النقيضين فى الذهن والخارج* . وكذا يلزم وجود فرد حقيقى للمعدوم المطلق و كذا الشريك البارى تعالى فيلزم وجود فرد منه فى الواقع ايضاً لانه وجد فى الذهن فرد مشخص لشريك البارى .

فيجب بالنظر الى ذاته الوجود العينى و الـ "لا" لم يكن شريكاً للبارى . و جوابه كما يستفاد من الأصول الذى سلف منّا : ان القضايا التى حكم فيها على الأشياء الممتنعة الوجود حمليات غير بتية و هى التى حكم فيها بالإتحاد بين طرفيها بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد* .

فان للعقل ان يتصور مفهوم النقيضين و شريك البارى والجوهر الفرد و ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه و علته و عدم العدم و مفهوم الممتنع و يحكم عليها بأحكام غير بتية بل يقدره لاعلى ان ما يتصوره هو حقيقة الممتنع اذكل ما يوجد فى الذهن يحمل حملاً شايعاً عليه انه ممكن و ان حمل مفهوم الممتنع على نفسه حملاً آخر كما عرفت مراراً فاحسن اعماله فى كثير من الإشكالات لينكشف المخرج عنها ،

و به يخرج الجواب عن شبهة المجهول المطلق المذكور فى كتب المنطق حين حكم بانه لا بد من تصور المحكوم عليه فى كل قضية بل هى من جملة أمثلة هذا

الإشكال* .

ومآل الجواب في الجميع واحد وهو: [ان العقل] يقدر ان يتصور مفهوماً ويجعله عنواناً لطبيعة باطل الذات او الامر مجهول مطلق ويحكم عليه بامتناع الحكم وعدم الإخبار عنه فباعتبار وجود هذا المفهوم العنوانى في الذهن يصير منشأ لصحة الحكم على الممتنع بامتناع الحكم عليه و على المجهول المطلق بالإخبار عنه لأن صحة الحكم يتوجه اليه من حيث كونه فرداً لمفهوم ممكن معلوم و امتناعه يتوجه اليه من حيث كونه نفس مفهوم الممتنع و عنوان الممتنعات و نفس مفهوم مجهول المطلق وعنوان المجهولات المطلقة .

فعلم ان هذه القضايا ونظايرها؛ حمليّات غير بتيّة و هى و ان كانت مساوقة للشرطيّة لكنها غير راجعة اليها كما يظن للفرق بينهما بان الحكم فى هذه الحمليّة على المأخوذ بتقدير بان يكون التقدير من تنمة فرض الموضوع حيث لم يكن طبيعة محصّلة اصلاً او فى الذهن لا ، بان يكون الموضوع مما قد فرض و تمّ فرضه فى نفسه ثم خصّص الحكم عليه بالتقدير المذكور حتى يكون الموضوع من قبيل الطبيعة الموقّنة او المقيدة ليلزم كون القضية مشروطة فى المعنا و ان كانت حمليّة فى الصورة* .

فليكتف بهذا القدر من هذا المطلب فى هذا المختصر و زيادة الكشف يطلب من كتابنا الكبير [الأسفار الأربعة] والتوفيق من الله العليم الخبير (١) .

(١) وقد فرغت من تصحيح هذه الرسالة النفيسة: «المسائل القدسيّة» التى ألفها الحكيم العلامة شيخنا الاقدم واستادنا المقدم مفخر علماء العالم افضل المحققين وصدر المتألهين «عليه منى السلام والتحيّة» ليلة الثالثة من شهر رمضان سنة ١٣٩٠ هـ.ق .

مصنّف تحرير درهيجك از آثار خود از اين رساله اسمى نبرده است مگر در مبحث وجود ذهنى «الشواهد الربوبيّة» كه فرموده است : ما اين مسأله را در اسفار بنحو تفصيل و در اين كتاب «شواهد» به نحو اختصار و در حكمت متعاليه برزخ بين اجمال و تفصيل تحقيق نموده ايم «وفى الحكمة المتعالية» بسطاً متوسطاً . ملاصدرا اين كتاب را در آراء اختصاصى خود به سلك تحرير آورده ولى موفق به اتمام آن نشده است . و انا العبد الفانى - سيّد جلال الدين الآشتياني .

مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ صَدَقَ الَّذِي فِي الشَّيْرَانِ

ملاصدرا (م ٩٧٩ - ١٠٥٠)

مُتَسَابِهَاتُ الْقُرْآنِ

بِإِيجَازٍ وَبِقِصَاصٍ وَمُقَدِّمًا

سَيِّدُ خَلَالِ الدُّنْيَا سَيِّدِي

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم تباركت بالتقديس والتنزيه وتعاليت عن المثل والشبيه
انت الذى نورت سماوات الارواح بانوار معارف القرآن وصورت قواىل النفوس
بكمال العقل والايمان ، وكتبت فى قلوبهم آيات كتابك وهديتهم الى سبيل جنابك^١
بفهم رموز كلامك وخطابك .

اجعلنا^٢ عارفين بانواره، مهتدين برموزه واسراره عالمين لمعانيه، عاملين
بمافيّه، بحق مصطفىك الاخيار ومرتضاك الابرار سيما محمد وآله الاطهار «صلواتك
وتسليماتك عليه وعليهم» ما تعاقب الليل والنهار .

فيقول انزل خلق الله وافقرهم الى ربه محمد المسمى ب: صدرالدين^٣
الشيرازى :

هذه لمعة من لوازم علوم المكاشفة فى فهم متشابهات القرآن ، الذى وقع
الاختلاف فيه بين الناس فى ما سلف من الزمان والقران - قد فتح الله باب فهمه على
قلبي، ونور به سرى ولبى وفضلنى ربى على كثير من خلقه و هم: اهل العلم ،
الظاهر [يون] المفتقرون على ما يتأدى الى عقولهم من احدى المشاعر المحتجون
[المحتجبون] على ما يرد على القلوب من عالم الضمائر، من العالم بالسرائر وقد بينا

١- صدر المتألهين در تفسير و كتاب مفاتيح الغيب به تفصيل متعرض اين مبحث شده است .

٢- اللهم اجعلنا . . . خ ل .

٣- صدرالدين القوامى . . .

ذلك وشرحناه فى بعض مواضع من تفسير كتابنا الكبير، الجامع لأكثر^١ ما يوجد فى التفاسير، المتميز عنها بعلوم الأنوار وبطون الأسرار، المكنونة، المخزونة فى كتاب الله المبين الذى لا يمسه إلا المطهرون؛ الذين قلوبهم مطهرة عن وساوس الشياطين، وصدورهم منشرحة بأنوار المعرفة واليقين، خالية عن أوهام المعطلين، وأقاويل المبتدعين، ولنورد مانحن بصدده فى فصول:

الفصل الأول:

فى اظهار شىء من لوازم علوم المكافحة

اعلم: ان الناس اختلفت مذاهبهم فى باب المتشابه من الآيات الالهية كقوله تعالى: «يد الله فوق ايديهم (١)» *

وقوله: «الرحمان على العرش استوى»^٢

وقوله: «ما فرطت فى جنب الله»^٣، «وجاء ربك»^٤ ونحو ذلك مما ورد فى الكتاب والسنة؛ من: الوجه والضحك، والحياء والبكاء والكلام. والإتيان فى ظل من الغمام وما يجرى مجراه من الألفاظ المشتبهة الكثيرة بحيث لا يعد ولا يحصى على أربعة مذاهب.

أحدها: مسلك^٥ أهل اللغة وأكثر الفقهاء وأصحاب الحديث والحنابلة.

وهو: إبقاء الألفاظ على مدلولها الأول ومفهومها الظاهر من غير عدول عن ذلك وان كان منافياً للقواعد العقلية عند غيرهم زعماً منهم ان الذى لا يكون فى مكان وجهة^٦؛ ممنوع الوجود^٦ وان الموجود منحصر فيما يناله الحواس ويدرك بالالماس . وان الذى وصف عند الحكماء بأنه لا يشار اليه وليس بداخل فى العالم ولا بخارج

١- س ٤٨ ، ١٠

٢- س ٢٠ ، ٤

* از كتاب مفاتيح (بحث متشابهات) مطالبى جهت توضيح مسائل مشكله با نشانى اعداد در سالة

مستقل (صفحات ٩٨ تا ١٢١) آمده است .

٣- س ٨٩ ، ٢٣

٤- س ٢٩ ، ٥٧

٥- فى المفاتيح: مذهب أهل اللغة و(خل) : مسلك أهل اللغة .

ولا متصل ولا منفصل ولا قريب ولا بعيد ولا فوق ولا تحت ولا متناه ولا، لا متناه؛
ليس الا من صفات العدميات وسمات الفرضيات الذهنية الصرفة .

فان كل موجود موصوف بتلك الصفات، او بمقابلاتها ولا يمكن ارتفاع
المتقابلين عن موجود واثبات اخس صفات الشئ بل علامات للشئ، لو اوجب الوجود
الحى القيوم بانه : مدح وثناء او صفة كمال يتعجب منه كل عاقل لبيب ولم يعلموا
ان هذه الامور فى الحقيقة سلوب لاوصاف النقايس لا انها اوصاف كمالية الذات
الاحدية وله تعالى صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب وانما مجده وعاهه
وبهائه بذاته لابهذه السلوب لكن سلب النقايس مما يلزم الذات الكاملة بحسب صفات
الوجودية الكمالية كما ان سلب الجمادية يلزم الانسان بواسطة كونه ناميا وسلب
الشجرية بواسطة كونه حيوانا وسلب الاعجمية لأجل كونه ناطقا .

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايس، لأجل كونه فى غاية الكمال
من غير تركيب فى ذاته ولا فى صفاته.

وثانيها : نهج ارباب النظر الدقيق واصحاب الفكر العميق وهو تأويل هذه
الالفاظ و صرفها عن مفهومها الاول الى معان يوافق عقولهم ويطابق قوانينهم
النظرية ومقدماتهم الفكرية، التزاماً لتلك القوانين، وتحفظاً على تنزيه رب العالمين
عن نقايس الامكان وسمات الحدثان ومثالب الاكوان والجسمان .

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط بين المذهبين؛ مذهب التشبيه، والتنزيل
فى بعض الآيات والاحبار ومذهب التنزيه والتأويل فى البعض الآخر منها

فكل ماورد فى باب المبدء ذهبوا، فيه الى مذهب التأويل،

وكل ماورد فى باب المعاد جروا، فيه على قاعدة التشبيه من غير تأويل .

وهذا مذهب اكثر المعتزلة ومنهم «الزمخشري» «والقفال» وغيرهما من اهل

الإعتزال وجمهور علماء الامامية «رحمهم الله تعالى» .

ورابعها : منهج الراسخين فى العلم الذين ينظرون ببصائر قلوبهم المنورة بنور

الله وعيون عقولهم الصحيحة من غير عمى ولا عور، ولا حول. فهم يشاهدون وجه الله

فى كل موجود، ويعبدونه فى كل مقام اذ قد شرح الله صدورهم للإسلام، ونور قلوبهم

بنور الإيمان، وكشف عنهم حجب الغيوب و ازاح عنهم الامراض والعيوب فهم
لإنشراح صدورهم وانفتاح روضة قلوبهم، يرون مالا يراه غيرهم و يسمعون مالا
يسمع، سواهم .

ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما، الداخل تحت
جنسهما كالفاتر من الماء بل حالهم كحال الخارج من عالم الاضداد كجوهر السماء
فالخارج عن جنس الضدين ليس كالجامع للطرفين .

وسنشير الى انموذج من كيفية مذهبهم ووصف طريقته .

ومنهم من تحير في هذا الباب واضطرب في فهم آيات الكتاب .

قال «ابوعبدالله محمد الرازي» صاحب «التفسير الكبير» و كتاب «نهاية
العقول» وغير ذلك من التصانيف المعظمة في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام الذات
لما ذكر ان العلم بالله وصفاته وافعاله اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة
الشك فعلم الذات عليها عقدة انها الوجود عين الماهية زائد عليها

وعلم الصفات عليه عقدة انها امور زائدة على الذات ام لا

وعلم الافعال عليه عقدة انه هل الفعل المطلق منفك عن الذات متأخرة عنها ام

لازم مقارن لها .

ثم انشد:

واكثر سعى العالمين ضلال	نهاية اقدام العقول عقل
وحاصل دنيانا اذى ووبال	وارواحنا وحشة من جسوننا
سوى ان جمعنا فيه قيل وقال	ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا

ثم قال: ولقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها يشفى
عילה ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن اقرء في الإثبات «الرحمان
على العرش استوى»^١ و«اليه يصعد الكلم الطيب»^٢ .

وفي النفي «ليس كمثله شيء»^٣ «ولا يحيطون به علما»^٤ ومن جرب مثل تجربتي

١- س ٢٠ ، ي ٤ .

٢- س ٣٥ ، ي ١١ .

٣- س ٤٢ ، ي ٩ .

٤- س ٢٠ ، ي ١٠٩ .

عرف مثل معرفتى .

وقال ابن ابي الحديد البغدادي وهو من اعظم المعتزلة المتفاسفة: فيك اغلوطه الفكر حار امرى وانقضى عمري سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر زعموا، انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذي ذكروا خارج عن قوة البشر . وكان يقول^١ المولوى السدى سمي كتابه كشف الاسرار : «اموت و لم اعرف شيئا الا ان الممكن مفتقر الى مرجح»

ثم قال: «الافتقار امر سلبي اموت ولم اعرف» .

اقول: ان هذه الآفة العظيمة والداهية الشديدة انما لحقت عقول هاءلاء المتفكرين لإعتمادهم طول العمر على طريقة البحث والجدل، وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الحق وهى التأمل فى كتاب الله و سنة نبيه «صلى الله عليه وآله» بقاب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوسائس العادية والنواميس العامة وعن محبة غير الله من حب الجاه والشهرة والتقرب الى السلاطين بوسيلة الوعظ والتدريس ،

وعن العيوب والرزائل النفسانية كمحبة الجاه وما يازمها من صرف وجوه الناس اليهم والاستطالة على الخلق والتوفق: فى المفاتيح: والتفوق... على الاقران والاقبال الى الدنيا بكلية القلب والاخلاد الى الارض والتبسط فى البلاد الى غير ذلك من نتائج الهوى والعدول عن طريق الهدى والمحجّة البيضاء .

اذ مع هذه الشوايب والأعراض المكدره انى يتيسر للإنسان الإخلاص و متى ينهز له الفرصة بطلب الحق والآخرة والفراغ للذكر الحقيقى والا فالطريق الى الله واضح فى غاية الإنارية والقواد موجودون والهداة مأمونون «ان الله لا يضع اجر المحسنين»^٢ .

قال تعالى: «ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد»^٣ وقال: «من قرب منى شبرا، قربت منه ذراعا، من كان لله كان الله له» .

١- الخونجى ، كذا فى المفاتيح .

٢- س ٦٩ ، ي ١٢١ .

٣- س ٢٨ ، ي ٨٥ .

[فصل - ٢]

فى نقل ما ذهب اليه بعض المفسرين

على قاعدة التنزيه

البحث

قال القفال (٢) فى تفسير قوله تعالى «الرحمان على العرش استوى»^١: «المقصود من هذا الكلام و امثاله ؛ هو تصوير عظمة الله وكبريائه، وتقديره انه تعالى خاطب عباده فى تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظماءهم فمن اجل ذلك انه جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون، بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم .

وذكر فى حجر الاسود؛ انه يمين الله فى ارضه ثم جعل موضعاً لتقبيل الناس [كما يقبل الناس] ايدى ملوكهم .

وكذا ما ذكر فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبين والشهداء ووضع الموازين والكتب .

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال «الرحمان على العرش استوى»^١. ثم وصف عرشه، ثم قال: «وترى الملائكة خافين من حول العرش^٢ يسبحون» وقال: «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»^٣ .

ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال: «وسع كرسیه السموات والأرض»^٤ اذا عرفت هذا فنقول: كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثلها بل اقوى منها فى الكعبة والطواف وتقبيل الحجر واما توقفنا هاهنا على ان المقصود تعريف عظمته وكبريائه مع القطع بانه منزه عن ان يكون فى الكعبة فكذا الكلام فى العرش والكرسى» انتهى كلامه .

٢- س ٣٩ ، ي ٧٥ .

١- س ٢٠ ، ي ٤٠ .

٤- س ٢ ، ي ٢٥٦ .

٣- س ٦٩ ، ي ١٧ .

وقد استحسنة كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتأخرين ك: «الزمخشري» و «الرازي» و «البيضاوي» .

وظنى ان ما ذكره القفال واستحسنة هاء لاء المعدودون، من اهل الفضل والكمال غير مرضى عند الله وعند الرسول [و] ان^١ حمل هذه الالفاظ الواردة في القرآن والحديث من غير ضرورة داعية على مجرد التخيل والتمثيل بلا حقيقة يطابقه؛ قرع باب السفسطة والتعطيل وفتح ابواب التأويل فى ماورد فى الامور الآخرة وفى ذلك ضرر عظيم كما لا يخفى على اهل التحصيل اذ بطرق تجويز امثاله من التخييلات والتمثيلات؛ ينسد باب الإعتقاد لحشر الأجساد واحوال يوم المعاد من القبر والصراط والحساب والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد .

اذ يجوز لأحد عند ما جوزه ان يحمل كلا من هذه الامور المذكورة على مجرد تخيل بلاتحصيل فكما جاز على رايه ان يحمل بيت الله و عرش الله و كرسيه وما ذكر فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء و وضع الموازين على مجرد التخويف والترغيب والإنذار والإرجاء ؛ فليجز مثل ذلك فى الصراط والعرض والجنة والنار و الزقوم والحميم وتصلية جحيم و طلع منضود وظل ممدود و فاكهة مما يتخيرون و لحم طير مما يشتهون و حور عين و كذا السلاسل، والأغلال وشجرة تخرج فى اصل جحيم طلعتها ، كأنه رؤس الشياطين^٢ الى غير ذلك مما ورد فى باب المعاد .

بل الحق المعتمد ابقاء صور الالفاظ على ظواهرها و مبانيها، من غير تصريح عن اوائل معانيها اذ ترك الظواهر و ارتكاب التأويل الخارج عن المفهوم الاول منها يؤدى الى مفساد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مما يناقض بحسب النظر الاول لاصول صحيحة دينية وعقايد حقه يقينية فينبغى للناظر ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويوكل العلم به على الله تعالى، والراسخين فى العلم ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله ويتعرض لنفحات جوده وكرمه رجاء ان يأتى الله بالفتح او امر

من عنده امتثالاً - لأمره (صلى الله عليه وآله): «ان لله فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها»^١ .

*

ثم ان الذوق السليم من الفطرة الصحيحة كما انه شاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يدرك كنهها كل احد من الأعراب والبدويين واهل القراء والعاملين و ان كان لكل احد منهم فى قشور منها نصيب كذلك شاهد ايضاً بان المراد تصوير وتخييل وتمثيل يدركه كل من كان تصرف^٢ فى الافكار الكلامية وتميز فى الانظار البحثية بآلة الفكر النظرى و ميزان المنطق التعليمى من غير مراجعة الى سلوك مسلك اهل الله بتصفية الباطن وتهذيب القلب وتنقية السر ليكشف بشئ من انوار القرآن واسرار آيات الفرقان والا لما قال سبحانه فى باب المتشابه من الكتاب «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم»^٣ . ولما قال فى الفامض منه «لعلمه الذين يستنبطونه»^٤ .

ولما دعا رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى حق احب خلق الله اليه امير المؤمنين (عليه الصلاة والسلام): اللهم «فقهه فى الدين وعلمه التأويل»؛ امراً حاصلًا بمجرد [الذكاء] الفطرى .

اذا الحاصل بطريق النظر الفكرى كما هو المتعارف بين النظار المستعملين لآلة المنطق فى الافكار؛ لما كان امراً عظيماً وخطباً جسيماً؛ استدعاه رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأحب خلقه ولما من تعالى يوسف الصديق (عليه السلام) بتعليم التأويل بقوله: «كذلك مكنا ليوسف فى الارض ولنعلمه من تأويل الاحاديث»^٥ . واما ما ذكره القفال وتبعه اكثر اهل الاعتزال كالزمخشري وغيره فى باب زيارة البيت و تقبيل الحجر فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه بل ينبغى ان يعلم ان لله وصفاته فى كل عالم من العوالم؛ مظاهر ومرائى ومنازل ومجالى؛ تعرف بها

١- و قد شرحنا اقسام التعرض ومغزى مراد القائل عليه منى السلام فيما علقنا على هذا الموضع .

٢- فى نسخة م: كل من كان له تصرف فى... وتمييز .

٣- س ٣ ، ٤ ، ٥ .

٤- س ٤ ، ٥ ، ٨٥ .

٥- س ١٢ ، ٢١ .

وتشاهد فيها. كما ان قلب الآدمى اشرف البقاع والأصقاع من البدن واعمر البيوت واخصها باقامة الروح لكونه اول موارد فيض الروح ومهبط انواره و اول بيت وضع لان يسكن فيه لنفس الناطقة ومنه يسرى الحياة الى سائر مواضع الأعضاء ومساكن سائر القوا وهذا الإختصاص امر نظرى الهى من غير وضع واضع وانما واضعه ومخصصه هو الله تعالى وهو بيت الله لانه محل معرفة الله ومعرفة الشئ من حيث انها معرفته ليست شيئا غيره فيكون القلب المعنوى بيت بالحقيقة لا بالمجاز .

كذلك الكعبة بيت الله لكونه فيه يعبد الله وهو اشرف بقاع الارض و «اول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً فيه آيات بينات مقام ابراهيم»^١ كالقلب المنور بالإيمان الذى ببكة الصدر المنشرح للإسلام وذلك البيت محل للعبادة بما يكون محل عبادة وعبودية محل حضور المعبود وموقف شهوده فيكون بيتا له بالحقيقة لا بالمجاز والتخيل ويكون بيتا معقولا مدركا بمشاهدة العقل لا بيتا محسوسا مدركا باحدى هذه الحواس .

وما هو المحسوس المركب من اللبنة والأحجار والخشب من حيث هو كذلك؛ ليس بيت الله بالحقيقة لانه مقدس عن كونه ذامكان وليس المحسوس بما هو محسوس معبداً ومشعرا للعبادة بل هو من هذه الحيثية موضع من مواضع الأرض ويكون من الدنيا، والدنيا بما فيها، لا قدر ولا شرف لها عند الله .

ولا بد ان يعلم: ان المحسوس ذا الوضع ليس بذاته محسوسا من كل جهة فان زيدا ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه وحيثياته بل لها من الحيثيات والجهات ما لا يقتضى كون الشئ محسوسا ذا وضع كالامكان المطلق والوجود المطلق والشيئية والجوهرية والمعلولية والمعلومية وغير ذلك من الصفات والإعتبارات الموجودة فيه وانما محسوسيته من جهة كونه جسما ، شخصا متقدرا، ذاحيز مخصوص ومادة، جسمانية

والاشارة الحسية انما يتوجه اليها من هذه الجهة؛ لامن جهة كونه جوهرآ ،

ناطقاً، موجوداً، عاقلاً، مميزاً، فاهماً، مؤمناً، عابداً لله .

فكذلك مشاعر العبادة وبيوت النسك ومساجد الله من جهة كونها معابد ومشاعر

الله وبيوت طاعته وعرفانه؛ ليست محسوسة بل معقولة .

اولا ترى ان النبي (صلى الله عليه وآله) روى انه قال : « ان المسجد يتردى^١

بوقوع النخامة... » عليه مع ان المقدار الممسوح، المحسوس منه لم يتغير مساحته

عما كان عليه قبل النخامة عليه بل مقداره المساحى لم يتغير اصلاً به .

فعلم ان مراده ان ابقاع النخامة عليه ينافى تعظيمه المعنوى و تحقير شأنه

ومرتبته لانه محل عبادة الله فيجب ان يكون معظم الرتبة مفخماً متبركاً به ذاشاًن

وفخامة فاذا وقعت النخامة عليه فكأنه قل خطره وصغر قدره فى العقل لافى الحسن .

وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف بنور البصيرة لا بآلة البصر وغيرها .

يُريد ذلك ما روى الشيخ الجليل - محمد بن على بن بابويه القمى - (رحمه الله)

فى كتاب من لا يحضره الفقيه انه: كان ابن ابي العوجاء من تلامذة الحسن البصرى

فانحرف عن التوحيد فدخل مكة تمرداً، وانكاراً على من يحج و كان يكره العلماء

مسائلته اياهم ومجالسته بهم لخبث لسانه وفساد ضميره فاتى جعفر بن محمد

(عليه السلام) فجلس اليه فى جماعته من نظراء ثم قال: ان المجالس امانات ولا بد

لكل من به سأل ان يسأل فتأذن لى فى الكلام فقال (عليه السلام): تكلم فقال: الى

كم تدوسون هذا البيدر وتلوذون بهذا الحجر وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب

والمدر وتهزلون حوله هرولة البعير اذا نفر من فكر فى هذا وقدر؛ علم ان هذا

فعل اسسه غير حكيم ولا ، - ذى نظر فقل انك راس هذا الامر وسنامه وابوك اسه

ونظامه .

فقال ابو عبد الله: من اضله الله واعمى قلبه استوخم الحق فلم يستعذ به وصار

الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره هذا بيت استعبد الله به من خلقه

ليختبر طاعتهم فى اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبياء وقبلة

للمصايين له، فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدى الى غفرانه، منصوب على استواء

١- والصحيح: « ليلتوى... » كذا فى سفينة البحار للمحدث القمى (ره) . فى م: يزدي...

الكمال ومجتمع العظمة والجلال، خلقه الله قبل وجود الأرض بالفى عام واحق من اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله المنشئ للأرواح بالصور^١.

فقال ابن ابى العوجاء: ذكرت يا ابا عبد الله واحلت على غائب فقال ابو عبد الله (عليه السلام): ويلك وكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد واليه اقرب^٢ من حبل الوريد يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم؟

فقال ابن ابى العوجاء: فهو فى كل مكان اليس اذا كان فى السماء كيف يكون فى الأرض واذا كان فى الأرض كيف يكون فى السماء؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام انما وصفت المخلوق الذى اذا انتقل من مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان فلا يدري فى المكان الذى صار اليه ما حدث فى المكان الذى كان فيه؟ . فاما الله العظيم الشأن، الملك الديان فانه : لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان،

والذى بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة و ايده بنصره واختاره لتبليغ رسالاته صدقنا قوله : ان ربه بعثه وكلمه .

فقام عنه ابن ابى العوجاء فقال لأصحابه: من القانى فى بحر هذا؟ سألتكم ان يلتمسوا الى جمره فالقيتمونى على حمرة؟!

[فصل - ٣]

فى التنبيه على فساد مذهب اليه (٣)

اهل التعطيل من سوء التأويل

ان ما يدل على ان اسرار التنزيل والانزال اجل مآلا واعظم^٣ من ان يناله او يؤل اليه فكر اهل الاعتزال كالزمخشري والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين؛ مارواه ابو بصير عن ابى عبد الله (عليه السلام) انه قال: «نحن الراسخون فى العلم ونحن نعلم تأويله .

١- الظ : الصور . . .

٢- الظ: واليه اقرب من حبل . . .

وفى رواية اخرى رواها عبدالرحمان^١ كثير عنه (عليه السلام) قال :
 «الراسخون فى العلم امير المؤمنين والأئمة من بعده (عليهم السلام) .
 وعن ابي بصير ايضا سمعت ابا جعفر (عليه السلام) فى هذه الآية «بل هو آيات
 بينات فى صدور الذين اوتوا العلم» فأومى بيده الى صدره .

اذ قد علم ان فهم رموز القرآن و اغواره واسراره مما لا يمكن حصوله بدقة
 الفكر وكثرة البحث والنظر الا بسلوك مسلك الأصفياء من طريق التصفية للباطن
 والتهديب للسر والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكات
 النبوة ومنبع آثار الأنبياء الكاملين والأولياء المعصومين (سلام الله عليهم اجمعين)
 والإستضاء لانوارهم والتتبع لاسرارهم والإقتداء بهداهم والإقتفاء لمنارهم ليقع
 للسالك الاطلاع على بعض انوار الكتاب والسنة ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعة
 وستسمع انموذجا مما وصل اليها فى هذا الباب من تتبع آثار اهل بيت الولاية
 والعصمة والإستنباط من احاديثهم وكلماتهم المشيرة الى انوار الحقائق و اسرار
 الدقائق ليكون لك دستورا ، لفهم المتشابه من آيات القرآن ومقياساً يمكنك ان تنظر
 من تعبئة اسطرلابه الى انوار كواكب الفرقان .

ثم لا يخفى على اولى النهى ومن له تفقّه فى الغرض [و] المقصود^٢ من الإرسال
 والانزال: ان مسلك الظاهريين الراكنين^٢ الى ابقاء صور الألفاظ على مفهوماتها
 الاولى ومعانيها العرفية واللغوية سيما اذا قالوا: «يد» لا كالايدى و «وجه» لا
 كهذه الوجوه و«سمع» لا كهذه الاسماع و«بصر» لا كالأبصار، اشبه بالحقيقة الاصلية
 من طريقة المأولين من المتكلمين و ابعد عن التحريف والتصريف من اسلوب
 المتفلسفين واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزرع والضلالة وسلوك اودية،
 لا يأمن فيها الفايلة وسوء العاقبة وذلك لأن مافهموه، عامة المحدثين وجمهور
 الظاهريين واهل الحديث من اوائل المفهومات، هى قوالب الحقائق ومنازل المعانى
 التى هى مراد الله تعالى ومراد رسوله .

١- والصحيح: رواها عبدالرحمان بن كثير.

٢- فى بعض النسخ : فى الغرض المقصود و نسخة م: فى الغرض المقصود .

لكن الإقتصار على هذا المقدار والجمود على هذا المقام من قصور الأفهام و
ضعف الأقدام .

واما التحقيق فهو مما لا يجب الإستعانة فيه والاستمداد من ابحر علوم المكاشفة
والإلتماس من بعض علماء الآخرة فان علماء الدنيا ليس عندهم من هذا الباب شىء
يسمن ويفنى .

ولا يكفى مطالعة التفاسير المشهورة المتداولة بين الطلاب بل لعل الانسان لو
انفق غيره فى استكشاف اسرار هذا المطلب وما يرتبط بمقدماته ولواحقه ومبادئه
ونتائجه؛ لكان قليلا لأنه مطلب شريف ومقصد غال ومرتقى عال اذبه ينكشف من
انوار كلام الله وحقايق اسماءه وصفاته وعظمة جماله وجلاله «مالا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر على قلب بشر»

بل ما من آية من آيات القرآن وكلمة من كلماته؛ الا وتحقيق معناها يحوج
الى استيفاء العمر الى اكتسابه واقتباس النور من سواد كتابه وانما انكشف لعلماء
الآخرة فهم الراسخون فى العلم والمعرفة والكاملون فى الحكمة والشرعية من اسرار
هذا الكتاب وانواره ولباب معانيه واسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء ضمائرهم
وتوفر الدواعى، على التدبر وتجردهم للطلب

ويكون لكل منهم حظ وذوق؛ نقص او كمل ونور وسرور؛ قل او كثر ولهم
درجات عند الله، بحسبه كما قال تعالى «يرفع الله الذين آمنوا والذين اوتوا العلم
درجات»^١

واما البلوغ الى الأقصى والمنتهى والغاية والنهاية، فلا مطمع للبشر «ولو كان
البحر مدادا، والأشجار اقلاما» لشرحه وتفسيره وبيانه وتعبيره .

فمن هذا الوجه يتفاوت العقول فى فهم التأويل بعد اشتراكهم فى معرفة ظاهر
التفسير الذى ذكره المفسرون

[فصل - ٤]

فى الاشارة الى مذهب اليه

اهل التحصيل فى التأويل من غير تشبيه ولا تعطيل

ولا خروج فى فهم الاشارات عما يدل عليه

اوائل مفهومات الألفاظ والعبارات (٤)

ومما يجب ان يعلم: ان الذى قد حصل اوسى حصل للعلماء الراسخين والعرفاء الكاملين من اسرار القرآن وعجائب انواره ؛ ليس مما يناقض ظاهر التفسير بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور من عنوانه الى باطنه وسره و هذا هو المراد بفهم المعانى والحقايق القرآنية لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه، السالكون مسلك الإفراط والغلو- فى التأويل وهم فى طرف الواقفين موقف من التفريط والتقصير فى التفسير .

والتقصير والجمود اولى من الغلو لأن المقصر الواقف قد يتدارك دون المسرع المنحرف كتأويل الإستواء على العرش على مجرد تصوير العظمة والكبرياء، وتأويل الكرسي الى مجرد العلم والقدرة

وتأويل المعية والايمان والقرب والرحمة والغضب والمجىء، والذهاب والعين والجنب و غير ذلك الى مجرد التخيل الخالى عن التحصيل .

لأن مذكروه كلها مجازات لا يصار اليها من غير ضرورة داعية اليه ثم لا ضابطة للمجازات والظنون والجزافات فكيف يركن اليها ويعتمد عليها القائل بان يقول^١ للعرب توسعا فى الكلام ومجازاً، وتشبيها استعارياً وان الالفاظ التشبيهية كالوجه واليد والاتيان فى ظل من الغمام والمجىء، والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك صحيحة شائعة فى لغتهم استعمالها مجازاً

لكننا نقول : الفرق ، معلوم عند الواقف باسلوب الكلام بين استعمال هذه الالفاظ؛ مجازاً، واستعارة وبين استعمالها؛ حقيقة و جداً

ويدل ذوى العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولا استعارية ان المواضع

١- فى التفسير الكبير: بان يقول ان للعرب ...

التى يوردونها حجة فى ان العرب يستعمل هذه المبانى بالإستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة الاصلية؛ مواضع مخصوصة فى مثلها يصالح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبيس .

واما قوله تعالى : « فى ظل من الغمام »^١ وقوله : « هل ينظرون الا ان تأتيتهم الملائكة او يأتى ربك او يأتى بعض آيات ربك »^٢ على القسمة المذكورة وما جرى مجراها فليس^٣ مذهب الاوهام فيه [البته] الى ان العبارة مستعارة او مجازية فان كان اريد بذلك اضمارا فقد رضى بوقوع الغلط والاعتقاد المعوج فى الايمان بظاهرها تصريحاً

واما مثل « يد الله فوق ايديهم »^٤ و « ما فترطت فى جنب الله »^٥.

فهو مما يجوز ان يكون موضع الاستعارة او التجوز والتوسع فى الكلام والجرى على عادة العرب فيه

ولا يشك اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذى معرفة بلفتهم وواقف على اسلوب كلامهم كما يلتبس عليه فى تلك الأمثلة ؛ انها غير مستعارة ولا مجازية ولا مراد فيها شىء يخالف الظاهر

وكذا مثل قوله : « من يضل الله فلاله »^٦.

وقوله : « ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين »^٧

وقوله : « ومن يؤذى الله ورسوله »^٨

وقوله : « هو معكم اينما كنتم »^٩

فلا يجوز للمفسر ان يقول : ان هذه كلها مجازات ومستعارات ، بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمى اليه او المكاشفة التامة ، او وارد قلبى لا يمكن رده ، ولا تكذيبه - سيما اذا كان موزونا بميزان الشريعة من الكتاب والسنة كما

١- س ٢ ، ي ٢٠٦ .

٢- س ٤٨ ، ي ١٠ .

٣- س ٧ ، ي ١٨٥ .

٤- س ٥٧ ، ي ٤ .

٥- س ٣٩ ، ي ٥٧ .

٦- س ٤٧ ، ي ٣٣ .

٧- س ٩٩ ، ي ١٨ .

٨- س ٢٠٦ ، ي ٢٠٦ .

٩- س ٢٠٦ ، ي ٢٠٦ .

تقرر عند العرفاء في تصحيح الخواطر وردّها والا^١ فسيفلب [فسيلعب] به الشكوك كما لعبت باقوام تراهم او ترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون والدهور، ما طوى فيه بساط المجاهدة والمكاشفة واندرس فيه عمارة القلوب بالمعارف الالهية وانحسم باب الذوق والمشاهدة [وانسد] طريق السلوك الى الملكوت الاعلى باقدام العبوديّة والمعرفة و دفع لإقتصار من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية وابحاث مظلمة، مضلّة وعن جادة الحقيقة مزلة، مزلقه فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكره والاستحقاق لسخطه ومقته والإحتجاب عن ملكوته وقربه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنيران الطبيعة والبعد عنه والصمم والعمى عن استماع آيات الله ومشاهدة انوار التي يكشفها، ويشاهدها المجردون عن الوسوس والأغراض النفسانية - المتعرضون لنفحات في ايام دهرهم - المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم و ورود سكينته على صدورهم وفيضان نوره على قلوبهم - فهم الحقيقة عباد الرحمن الواقفون على اسرار القرآن وآيات الفرقان المكتوبة بقلم التقديس على صحايف قلوب المقربين وكتاب العليين دون غيرهم سواء كانوا من الظاهريين المتشرعين او من المدققين المناظرين فكلاهما المعزل^٢ عن فهم كلام الله وقراءة كتابه بنور البصيرة واليقين - الا ان الظاهري القشري اقرب الى النجاة من الباطني، الجري والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء لما اشرنا ان عقايدهم قوالب المعاني القرآنيّة والعلوم الالهية .

[تنبيه]

في زيادة تأكيد في ما قهرناه وتنوير ما اشرنا اليه (٥)

و تبين لك مما تلوناه عليك ان لأصحاب النظر في المعاني والمناهج الكتابيّة مقامات اربعة :

الأول : للمسرفين في رفع الظواهر كالمفلسفة والباطنيّة واكثر المعتزلة حيث انتهى امرهم الى تغيير اكثر ماورد من الظواهر [في الخطابات] خطابات

٢- بمعزل عن . . . ن، س، خ (د ق) .

١- كذا في النسخ التي عندنا .

الشريعة^١ الواردة في الكتاب والسنة بل جميعها الى غير معانيها الحقيقية كالحساب والميزان والجنة والنار و^٢ مناظرات اهل الجنة واهل النار؛ من^٣ قول هاء لاء «افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله^٤». وقول هاء لاء: «ان الله حرمهما على الكافرين»^٥. وزعموا ان ذلك لسان الحال .

الثاني: للمفترين الفالين في حسم باب العقل والتأويل كالحنابلة؛ اتباع^٦ ابن خليل [ابن حنبل] حتى منعوا، تأويل قوله تعالى: «كن فيكون»^٧. وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت مسموعين يتعلق بهما السماع الظاهري يوجد [من] الله كل لحظة بعدد ؛ كل مكون^٨ حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول: حسم باب التأويل الا في ثلاثة الفاظ قوله (صلى الله عليه وآله): الحجر الاسود يمين الله في الأرض. وقوله (صلى الله عليه وآله): قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان. وقوله: (صلى الله عليه وآله): انى لأجد نفس الرحمان من جانب اليمن . ثم^٩ من الناس من اخذ في الاعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل رعاية اصلاح الخلق وحسم باب الوقوع في الترخص^{١٠} والخروج عن الضبط فانه اذا انفتح باب التأويل وقع الخلق في الخرق والعمل بالرأى ويخرج الأمر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد في الاعتقاد .

قال (ابو حامد الغزالي): لا بأس بهذا [الزجر و] يشهد له سيرة^{١١} السلف^{١٢} بأنهم كانوا يقولون اقرؤوها كما جاءت حتى قال مالك (لما سئل عن الإستواء على

١- في تفسيره الكبير : في المخاطبات التي يرى في الشريعة .

٢- في تفسيره الكبير : وفي مناظرات اهل ... ٣- في قولهم : افيضوا علينا .

٤- س ٧ ، ي ٤٨ . ٥- س ٧ ، ي ٤٨ .

٦- في تفسيره الكبير : كالحنابلة اتباع احمد بن حنبل .

٧- س ٣٦ ، ي ٨٢ . ٨- كل متكون كذا في تفسيره الكبير .

٩- في تفسيره الكبير: ومن العلماء من اخذ في ...

١٠- في تفسيره الكبير: وحسم باب الوقوع في الرفض

١١- في تفسيره الكبير ؛ تفسير آية الكرسي: قال الغزالي: لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة . . .

١٢- في تفسيره الكبير ؛ فانهم كانوا .

العرش): الإستواء معلوم وكيفيته مجهول^١ والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. وأما المقام الثالث: فهو لطيفة ذهبوا إلى الإقتصاد في باب التأويل، ففتحوا هذا الباب في أحوال المبدء وسدوها في أحوال المعاد فأولوا^٢ أكثر ما يتعلق لصفات الله تعالى من الرحمة والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجيئ والضحك وغيرها، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا من التأويل فيها وهم^٣ الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري،

وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفات الله مالم يأوله الأشاعرة^٤ فأولوا السمع إلى مطلق العلم بالمسموعات، والبصر إلى مطلق العلم بالمبصرات وكذا أولوا حكاية المعراج وزعموا أنه لم يكن بجسد وأولوا بعضهم عذاب القبر [والميزان] والصراط^٥ وجملة من الأحوال الآخرة^٦ ولكن أقرروا بحشر الأجساد والجنة المحسوسة واشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار المحسوسة واشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم وعلى عقارب تلذع وحيات تلسع.

ومن ترقيههم إلى هذا الحد من التأويل زاد المتفلسفون والطبيعيون والأطباء فأولوا كلما ورد في الآخرة وردوها إلى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية. وانكروا حشر الأجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة عن الإبدان أما معذبة بعذاب اليم وأما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالحس. وهؤلاء هم المسرفون عن حد الإقتصاد^٧ الذي هو بين برودة جمود الحنابلة وحرارة جراءة المأولة^٨.

٢- في تفسيره الكبير: فأولوا كل ما يتعلق

١- في التفسيره الكبير: مجهولة .

٤- مالم يؤولوه الأشاعرة . ت، ف .

٣- وهم الأشعرية، كذا في التفسير .

٥- في تفسيره النفيس: عذاب القبر والميزان و...

٦- وجملة من أحوال الآخرة وأحكامها . . . كذا في التفسيره - وفي نسخة دل وجملة من أحكام

الآخرة . . . ٧- عن حد الإقتصاد والحكمة الذي . . . ن، م، د.

٨- في تفسير آية الكرسي: وحرارة الخلال المأولة . . .

واما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالي ولا يدركه المقصر فهو امر دقيق ومنهج انيق لا يطلع اعليه الا الراسخون في العلم^١ والكاملون في المعرفة الذين يدركون حقايق الأشياء بنور قدسى وروح الهى لا بالسماع الحديثى ولا بالفكر البحثى .

اقول: وكما ان الإقتصاد الفلك فى طرفى التضاد^٢ هو عبارة عن الخروج عن الاضداد والامتزاج بينها او التوسط بينها كإقتصاد الماء الفاتر الواقع بين طرفى الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة الجامع لطرفيها الممتزج منهما فكذا من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض فان إقتصاد هاءلاء ارفع من القسمين وابعد^٣ من جنس الطرفين حيث انكشف لهم بنور المتابعة والمكاشفة والاعتباس من معدن النبوة و مشكاة الولاية اسرار الآيات وحقايق الصفات على ماهى عليها من غير تشبيه وتعطيل وتجسيم وتأويل وتنور باطنهم بنور قذفه الله فى قلوبهم وشرح به صدورهم فلم ينظروا فى معانى الالفاظ القرآنية والكلمات النورية بمجرد الأفكار البحثية والانظار الفكرية ولا من جهة السماع المجرد والتقليد المحض [والا ، لا يمكن تطرق] ولا التطرق التخالف بينهم والتناقض فى معتقداتهم والتنافى بين متلفقاتهم ومروياتهم ومساهماتهم كما لسائر الفرق وحيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف ما وصل اليهم من الروايات كما وقع التدافع والتناقض بين طائفة وطائفة اخرى مع ان الجميع متعبدون لاله واحد ورسول واحد فطعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة لما اعتقده الأخرى كما هو عادة اهل النظر واصحاب الفكر فى اشتغال علومهم الفكرية وكتبهم البحثية على التعارضات والتناقضات فاصبحت مؤلفاتهم معركة الآراء و

١- الا الراسخون فى العلم والحكمة والمكاشفون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسماع

الحديثى ولا بالفكر البحثى... تفسيره الكبير .

٢- اقول: كما ان إقتصاد الفلك فى طرفى التضاد ليس من قبيل إقتصاد الماء الفاتر الواقع فى

جنس الحرارة والبرودة بل الممتزج منهما فكذا إقتصاد الراسخين فى العلم ليس كإقتصاد الاشاعة لانه ممتزج من التأويل فى البعض والتشبيه فى البعض . واما إقتصاد هاءلاء فهو ارفع من القسمين واعلى من جنس الطرفين .

ميدانا للمجادلة والطعن على العقلاء «كلما دخلت امة لعنت اختها»^١ .
وهذا بخلاف طريقة اهل الله فلا خلاف فيها لاحد مع صاحبه لان ما خذع لومهم
ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً»^٢ ، «ومن
لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣ .

[فصل - ٥]

فى اظهار شىء من لوازم علوم المكالفة (٦)
واعلان انموذج من تحقيق معانى الألفاظ التشبيهية الواقعة فى الكتاب والسنة
واهداء تحفة منه للطالبين الراغبين فى فهم اسرارهم ودرك انوارم
واعلم ان الذى وعدنا ذكره من طريق العلماء الراسخين والعرفاء الشامخين
الذين لا يعلم غيرهم بعد الله ورسوله متشابهات كتابه المبين الذى «لا ياتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه» .

فها انا اذكر لمعة منه انشاء الله لانى اراك ومن درجتك عاجزين عن درك ماهيته
قاصرين عن فهم سره وحقيقته فانه نباء عظيم وانتم عنه معرضون ولانى اخاف
ان يكذبون فلأجل هذا «يضيق صدرى ولا ينطق لسانى»^٤ «بل كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم»^٥ .

ومع اللتاى والتى فاعلم اولا ان مقتضى الدين والديانة كما هو عادة السلف قبل
ظهور البدع والاهواء بقاء الظواهر على حالها وان لا يسارع الى تاويل شىء من الأعيان
التى نطق بها القرآن والحديث والوقوف على صورتها وهيئتها التى جاءت من عند
الله ورسوله.

بيان وجوه الفرق بين التفسير والتأويل

فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والاسرار واشارات التنزيل

١- س ٧ ، ي ٣٦ .

٢- س ٢٤ ، ي ٤٠ .

٣- س ٢٦ ، ي ١٢ .

٤- س ١٠ ، ي ٣٩ .

٥- س ١٠ ، ي ٣٩ .

ورموز التأويل فاذا كوشف بمعنا خاص او اشارة وتحقيق قرر ذلك المعنا من غير ان ينطبق ظاهره فحواه او يناقض باطنه مبناه فهذه علامة الإصابة في الفهم ودرجة المكاشفة

فان كل تأويل ينافى التفسير فليس بصحيح كما ستعلم .

وكذا كل ظاهر ليس له باطن فهو كشبح لاروح فيه فان الله سبحانه ما خُلق شيئاً في عالم الصورة الا وله نظير في عالم المعنا وما ابدع شيئاً في عالم الآخرة الا وله نظير وروح في عالم المبادئ والرجعى .

وكذا له نظير يحاكيه وروح يحاذيه في عالم الأسماء وكذا في عالم الحق المطابق والغيب المحض وهو الواحد الأحد المبدع ساير الاشياء وكل ما يوجد في الارض والسماء .

فما من شىء في عالم من العوالم الا وهو شأن من شئونه ووجه من وجوهه والعوالم متحاذية متطابقة .

فالأدنى مثال وشبح للأعلى والأعلى حقيقة وروح للأدنى و هكذا الى الاعلى فالاعلى حتى ينتهى الى حقيقة الحقائق وسر الاسرار ونور الانوار ووجود الوجودات. فجميع ما في هذا العالم امثلة وقوالب لما في عالم الأرواح النفسانية كما انها امثلة لما في عالم الأرواح العقلية المجردة التامة وهى ايضا امثلة ومظاهر لما في عالم الأعيان الثابتة الالهية .

واعتبر ببدن الإنسان ومناسبة اعضاءه الى الأرواح والأرواح الى القوى العقلية وادراكاتها و تصوراتها

ومعلوم عند اولى البصائر ان هوية البدن بالروح وكذا هوية جميع قواه النفسانية والطبيعية فكذلك جميع ما في عالم الأرواح هى مثل واشباح لما في عالم الأعيان العقلية الثابتة التى هى ايضا مظهر اسماء الله تعالى واسمه عينه كما حقق فى مقامه ثم ما خلق شىء فى العالمين الا وله مثال مطابق وانموذج صحيح فى الإنسان ولنذكر لبيان المطابقة بين العوالم والنشآت مثالا واحداً فى الانسان ليكون دستوراً للبواقى ومقياساً لملاحظة احوالها ولنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش

والكرسى والاستواء عليه بمثال مطابق لها فى هذا العالم الانسانى ليقاس غيره من معانى الالفاظ التشبيهية .

فنقول مثال العرش فى ظاهر عالم الانسان قلبه المستدير الشكل وفى باطنه روحه الحيوانى بل النفسانى وفى باطن باطنه قلبه المعنوى ونفسه الناطقة محل استواء الروح الاضافى الذى هو جوهر علوى نورانى مستقر عليه بخلافه الله تعالى فى هذا العالم الصغير كما ان مثال الكرسى^٢ فى ظاهر هذا العالم البشرى صدره .

وفى باطنه روحه الطبيعى الذى وسع سموات القوا السبع الطبيعية وارض مادة البدن وقابلية الجسد وفى باطن باطنه نفسه الحيوانية التى فيه موضع قدمى الناطقة اليمنى واليسرى اى قوتيهما العلمية والعملية او المدركة او المحركة كما ان الكرسى موضع القدمين «قدم صدق عند ربك» .

وقدم الجبار كما ورد ان جهنم لا يزال يقول «هل من مزيد»^١. حتى يضع الجبار قدمه فيها فتقول قطنى قطنى .

ثم العجب كل العجب ان العرش مع عظمته و اضافته الى الرحمان بكونه مستواه بالنسبة الى سعة قاب العبد المؤمن العارف قيل انه «كحاقة ملقاة فى فلاة بين السماء والارض» .

وقد ورد فى الحديث الربانى «لا يسعنى ارضى ولا سماءى وانما يسعنى قلب عبدائى المؤمنين» .

وقال ابو يزيد البسطامى «لو ان العرش وما حواه وقع فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس بها» .

فاذ علمت هذا المثال و تحققت القول على هذا المنوال علمت ان معنا هذا الإستواء معنا صحيح .

ولا يلزم من ذلك صيرورة الروح العقلى الذى هو برىء عن صفات الجسمية القلب الصنوبرى بل مستواه اولا ما يناسبه فى اللطافة والروحانية مع كونه انزل منه

فی اللطافة والتروحن ثم بتوسطه یتوی الی مادون ذلك المستوى اعنی مستوى المستوى هكذا الی ان ینتهی فی النزول الی مستوى هو جسم من الاجسام اللطيفة وقس علیه معنا استواء الرحمان علی العرش فان ذلك لیس كما زعمه الوهم ان الله تعالى بحسب ذاته الاحدية المقدسة عن عالم الامکان فضلا عن الاجرام یتوی علی جسمیة العرش بل اول ما استوی علیه ملک مقرب وروح هو اعلی الارواح كما ان جسمیة العرش اعلی الاجسام وبتوسطه ملک آخر دونه فی الرتبة من جوهر نفسانی یحرك العرش حركة شوقیة نفسانیة والاول یحركه تحریکا عقلیا غایبا كما یحرك المعشوق العاشق من غیر ان یتغیر وكما یحرك العلة الغائیة الفاعل القریب وهكذا یتنزل الامر من الباری الی العقل ومنه الی النفس الناطقة ومنها الی القوة الحيوانیة ومنها الی القوة الساریة فی جسمیته . *

✽ حقیر درمقدمه رسائل موجود در این مجموعه «مسائل قدسیه» و «متشابهات القرآن» و «اجوبة المسائل» برخی از مباحث مربوط به متشابهات از کلمات قدسیه «قرآن» و «احادیث» صادر از مصدر وحی و مکاشفه را بیان و تحقیق نموده است و تصمیم دارد رساله ی مبسوط و مستقل در باب متشابهات منتشر نماید که بمنزله شرحی است بر این اثر صدرالحکماء - رضی الله تعالی عنه . مؤلف علامه متعرض برخی از مباحث مهم راجع باین مسأله نشده است از قبیل: معنای متشابه، جهات فرق بین محکم و متشابه فرق تفصیلی بین تفسیر و تأویل، بیان احادیث مربوط به ظواهر و بطون قرآن و فرق بین ظاهر و بطن و حد و مطلع و غیر این مباحث از مسائل مهم مربوط به فن تفسیر .

وقد فرغت من تصحیح هذه الرسالة اواخر ليلة ۱۸ من شهر الربیع المولود سنة ۱۳۹۲ من الهجرة النبویة المصطفویة علی هاجرها آلاف التحية والثناء وانا العبد الفانی سید جلال الدین الاشتیانی کتبا لله بالحسنی .

نظر بآنکه نسخ رساله «متشابهات القرآن» پر غلط و دارای افتادگی های زیاد بود حقیر با تحمل مشکلات نسخه یی صحیح از آن مرتب و منظم نموده از طرفی همین مسأله را ملاصدرا در کتاب مفاتیح و تفسیر کبیر خود بر قرآن عنوان و تحقیق فرموده است از باب امثال امر یکی از اساتید عظام مطالب موجود در «مفاتیح الغیب» را بعنوان حواشی با علائم مخصوص باین رساله منضم نمودیم .

(۱) فی المفاتیح: «فی بیان مذاهب الناس فی باب متشابهات القرآن اعلم ان للناس فی باب متشابهات القرآن والحديث كقوله تعالى: يدالله فوق ايديهم^۱. وقوله: استوى على العرش^۲، وجاء ربك. وكذلك: الوجه، والضحك، والحياء والفضب، والإتيان فی ظلل من الغمام. ومايجرى مجراها من الالفاظ التشبيهية كثرة مذاهب: **أحدها**: مذهب (مسلك خ ل) اهل اللغة وعليه اكثر الفقهاء والمحدثون والحنابلة والكرامية و هو ابقاء الالفاظ على مدلولاتها الاولى ومفهوماتها الظاهرة وان كان منافيا للقوانين العقلية (زعماء) منهم ان الذي لا يكون فی مكان وجهة (ممتنع الوجود) وان قول الحكماء فی صفة المجرد: ليس بداخل العالم ولاخارجة، ولامتصل ولامنفصل؛ لا قریب، ولا بعيد ولا فوق ولا تحت، لامتناه ولا، لامتناه؛ ليس الا من صفات المعدومات وسمات الامور الذهنية الصرفة فان كل موجود موصوف بتلك الصفات، واثبات اخس الصفات للأمر بل علامات الاشياء؛ لو اوجب الوجود الحي القيوم بأنه مدح وثناء وصفة کمال؛ مما يتعجب عقل كل لبيب ولم يعلموا ان هذه الامور فی الحقيقة سلوب لأوصاف النقايس عن الباري لا انها اوصاف كمالية للذات الاحدية وله صفات حقيقية كمالية سوى هذه السلوب «وانما مجده وعلوه بذاته لا بهذه السلوب» لكن سلب النقايس مما يلزم الكامل بحسب صفاته الوجودية الكمالية كما ان سلب الجمادية يلزم الإنسان بواسطة كونه ناميا وسلب الشجرية بواسطة كونه حيوانا وسلب الاعجمية بواسطة كونه ناطقا .

والواجب جل مجده يلزمه سلب جميع النقايس عنه لأجل ذات (ذاته الأحدية -
خل) الاحدية من غير تركيب^١ .

وثانيها : منهج ارباب النظر والتدقيق واصحاب الفكر والتعميق من تأول (وهو
تأويل خل) الالفاظ وصرفها عن مفهومها الاول (الاولى-خل) الى معان تطابق قوانين
النظر ومقدمات الفكر الزاماً للقوانين وتحفظاً على تنزيه رب العالمين عن نقايس
الإمكان وسمات الحدثان ومثالب الأكوان .

وثالثها: الجمع بين القسمين والخلط من المذهبين التشبيه في بعض والتنزيه
في بعض فكل ماورد في باب المبدء ذهبوا فيه الى مذاهب التنزيه وكل ماورد في
المعاد جروا، على قاعدة التشبيه كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض وهذا مذهب اكثر
المعتزلين (المعتزلة - خل) كالزمخشري والقفال وغيرهما، من اهل الاعتزال .

ورابعها : مسلك الراسخين في العلم الذين ينظرون بعيون صحيحة منورة بنور
الله في آياته من غير عِوَر ولا حِوَل ويشاهدونه تعالى في جميع الأكوان من غير
قصور ولا خلل اذ قد شرح الله صدرهم للإسلام ونور قلوبهم بنور الايمان فلا يشرح
صدورهم وانفتاح روزنة قلوبهم يرون ما لا يراه غيرهم ويسمعون ما لا يسمعون
ليس لهم حرارة التنزيه ولا برودة التشبيه ولا الخلط بينهما كالقاتر من الماء بل الخارج
عن عالم الأضداد كجوهر السماء فالخارج عن الضدين ليس كالجامع للطرفين وسنشير
الى كيفية مذهبهم في ذلك باشارة خفية .

ومنهم من تحير في تلك الآيات ولم يمكنه التخلص عن ورطة الشكوك والشبهات
قال ابو عبدالله محمد الرازي صاحب التفسير الكبير و كتاب نهاية العقول
في آخر مصنفاته وهو كتاب اقسام الذات لما ذكر ان العلم بالله تعالى وصفاته
وافعاله اشرف العلوم وان على كل مقام منه عقدة الشك .

فعلم الذات عليه عقدة: ان الوجود عين الماهية او الزايد عليها وعلم الصفات
عليه عقدة انها امور موجودة زائدة على ذاتها ام لا وعلم الافعال (عليه عقدة-خل)
هل الفعل منفك عن الذات ؛ متأخر عنها او لازم ؛ مقارن لها، ثم انشد :

١- واعلم ان هذه العبارات كثيرة الدوران على السنة (ارباب التحصيل من الحكماء (رض...))

شعر

نهاية اقدام العقول ، عقل واكثر سعى العالمين، ضلال
 وارواحنا فى وحشة من جسومنا وحاصل دنيانا ؛ اذى ووبال
 ولم نستفد من بحثنا؛ طول عمرنا سوى ان جمعنا فيه قيل وقال
 ثم قال: «لقد تأملت الكتب والطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رايتها تشفى
 عليلا ولا تروى غليلا ورايت اقرب الطرق طريقة القرآن .
 اقرء فى الإثبات «الرحمن على العرش استوى»^١، «اليه يصعد الكلم الطيب»^٢.
 وفى النفى «ليس كمثله شئ»^٣ «ولا يحيطون به علماً»^٤ ومن جرب مثل تجربتي
 عرف مثل معرفتي» .

وقال ابن ابى الحديد البغدادى (وهو من اعظم المعتزلة المتفلسفة): «باغلوطه
 الفكر حار امرى، وانقضى عمرى؛ سافرت فيك العقول فما ربحت الا اذى السفر
 زعموا انك المعروف بالنظر كذبوا ان الذى ذكر؛ خارج عن قوة البشر كان يقول
 خونجى (الذى سمي كتابه كشف الاسرار): «اموت ولم اعرف شيئاً ، الا ان الممكن
 مفتقر الى مرجح» .

ثم قال: الإفتقار امر سلبى اموت ولم اعرف» .

اقول هذه الآفة والقصور انما لحقت هؤلاء لإعتمادهم طول العمر على طريقة
 البحث والجدل وعدم مراجعتهم الى طريقة اهل الله تعالى وهى التأمل فى كتاب الله
 وسنة نبيه بقلب صاف فارغ عن محبة غير الله من حب الجاه والرياسة والثروة
 والشهرة والوعظ والتدريس وصرف وجوه الناس اليهم والإستطالة على الخلق
 والتفوق على الأقران والإقبال على الدنيا بكلية القلب والإخلاد الى الأرض والتبسط
 فى البلاد والتقرب الى السلاطين والتنفر عن الفقراء والمساكين الى غير ذلك من نتائج
 الهوى ولوازم العدول عن طريق الهدى والمحجة البيضاء والا فالطريق الى الله واضح
 فى غاية الإنارة والسطوع والهداة موجودون والقواد مأمونون والله لا يضيع اجر

٢- س ٣٥ ، ي ١١ .

٤- س ٢٠ ، ي ١٠٩ .

١- س ٢٠ ، ي ٤ .

٣- س ٤٢ ، ي ٩ .

المحسنين قال تعالى «ان الذى فرض عليك القرآن لرادك الى معاد» وقال من قرب الى شبرا قربت اليه ذراعا وقال اذا طال شوق الابرار الى لقائى فانا اشد شوقا الى لقائهم من كان الله كان الله له .

(٢) فى المفاتيح : « فى نقل ما ذهب اليه بعض المفسرين على قاعدة الاعتزال قال القفال فى تفسير قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» : المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه وتقريره : انه تعالى خاطب عباده فى تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظمائهم فمن ذلك انه جعل الكعبة بيتاً يطوف الناس به كما يطوفون بيوت ملوكهم وامر الناس بزيارته كما يزورون بيوت ملوكهم وذكر فى الحجر الأسود انه يمين الله تعالى فى ارضه، ثم جعله موضعاً للتقبيل كما يقبل الناس ايدى ملوكهم وكذا ما ذكره فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين .

فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشاً فقال : «الرحمن على العرش استوى»^٢ ثم وصف عرشه بانه على الماء ثم قال : «وترى الملائكة حافين^٣ من حول العرش يسبحون» وقال تعالى : «ويحمل عرش^٤ ربك فوقهم يومئذ ثمانية» ثم اثبت لنفسه كرسيًا . وقال تعالى : «وسع كرسيه السموات والارض»^٥ .

اذ عرفت هذا فنقول : كلما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه من العرش والكرسى فقد ورد مثاها بل اقوى منها فى الكعبة و الطواف وتقبيل الحجر و لما توقفنا ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى وجلاله وكبريائه مع القطع بانه منزّه عن ان يكون فى الكعبة فكذلك الكلام فى العرش والكرسى» انتهى كلامه . وقد استحسنته كثير من العلماء المفسرين وتلقاه بالقبول جم غفير من الفضلاء المتفكرين كالزمخشري والرازي والنيسابورى والبيضاوى .

٢- س ٢٠ ، ٤

١- س ٢٨ ، ٤

٤- س ٦٩ ، ١٧

٣- س ٣٩ ، ٧٥

٥- س ٢ ، ٢٥٦

و ظنى ان ما ذكره القفال واستحسنه هؤلاء المعدودون من اهل الفضل والكمال غير مرضى عند الله وعند رسوله لأن حمل هذه الألفاظ الواردة فى القرآن والحديث على مجرد التخيل والتمثيل من غير حقيقة؛ قرع باب السفسطة والتعطيل وسد باب الإهداء، والتحصيل اذ بتطرق تجويز هذه التخيلات والتمثيلات؛ ينسد باب الاعتقاد بالمعاد الجسماني واحوال القبر والصراط والميزان والجنة والنار وسائر المواعيد .

اذ يجوز لأحد عند ذلك ان يحمل كلا من تلك الامور على مجرد تخيل بلا تحصيل فكما جاز ان يحمل بيت الله وتقيل الحجر وما فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين على مجرد التخيل والتخويف والترغيب والارجاء والترهيب والإنذار فليجز مثل ذلك فى الحساب والميزان والكتاب والجنة والنار والزقوم والحميم وتصلية جحيم .

بل الحق المعتمد ابقاء الظواهر على هيئتها واصاها اذ ترك الظواهر يؤدي الى مفاسد عظيمة .

نعم اذا كان الحمل على الظواهر مناقضا بحسب الظاهر لاصول صحيحة دينية وعقايد حقة يقينية فينبغى للإنسان ان يقتصر على صورة اللفظ ولا يبدلها ويحيل العلم به الى الله والراسخون فى العلم ثم يترصد لهبوب رياح الرحمة من عند الله تعالى ويتعرض لنفحات جوده وكرمه رجاء ان يأتى الله بالفتح او امر من عنده ويقضى الله امرا كان مفعولا امثالاً لأمره صلى الله عليه وآله «ان الله تعالى فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها» .

ثم ان الذوق الصحيح من الفطرة السليمة كما انه يشاهد بأن متشابهات القرآن ليس المراد بها مقصوراً على ما يعرف كنهها؛ كل احد من الاعراب والبدويين والقرويين وعامة الخلق وان كان قشور منها لكل احد فيها نصيب كذلك هو شاهد ايضاً بان المراد ليس مجرد تصوير وتمثيل يعلمه كل من كان له قوة التميز والتصرف فى الافكار بحسب استعمال ميزان الفكر والقياس من غير مراجعة الى سبيل الله تعالى ومكاشفة الأسرار والا لما قال سبحانه فى باب المتشابه من القرآن: «وما يعلم

تأويله الإله^١ والراسخون في العلم» ولما قال في الغامض منه «لعلمه الذين^٢ يستنبطونه منه» .

ولما دعا رسول الله صلى الله عليه وآله في حق أمير المؤمنين (عليه السلام) :
«اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» .

فان كان علم التأويل امرا حاصلًا بمجرد الذكاء الفطري او المكتسب بطريق القواعد العقلية المتعارف بين النظر لما كان امرا خطيرا وخطبا جسيما استدعاه رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالدعاء من الله لأحب خلقه اليه وهو علي (عليه السلام) اما ما ذكره القفال في باب زيارة البيت وتقبيل الحجر فليس الامر كما توهمه هو ومن تبعه بل ينبغي ان يعلم ان الله تعالى وصفاته في كل عالم من العوالم مظاهر ومرائي ومنازل ومعالم يعرف بها فكما ان قلب الآدمي اشرف البقاع من البدن واعمرها واخصها باقامة الروح لكونه مورد فيض الروح الانساني اولا^٣ ومهبط نوره وبواسطته يسرى الى ساير مواضع البدن وهذا الاختصاص امر فطري الهى من غير وضع واضع وانما أمره وواضعه هو الله تعالى وهو بيت معرفة الله تعالى «لأن معرفة الشيء من حيث هي معرفته ليست شيئا غيره فيكون بيت الله ايضا بهذا المعنى بالحقيقة خ» كذلك الكعبة بيت الله واشرف بقاع الارض التى فيها يعبد الله واول بيت وضع للناس فى الارض ومحل العبادة بماهى عبادة هو محل حضور المعبود وموقف شهوده ، فيكون بيتا له بالحقيقة لا بالمجاز والتخييل ويكون بيتا معقولا ، لا محسوسا باحدى هذه الحواس وما هو المحسوس منه ليس بيته اذ ليس المحسوس من حقيقته بما هو محسوس ، معبدا ومشعرا للعبادة بل هو من هذه الجهة كساير مواضع الأرض ، ولا بد ان تعلم ان المحسوس ذا الوضع ليس ذاته بذاته محسوسا من كل وجه فان زيدا مثلاً ليس كونه محسوسا من جميع وجوهه بل انما محسوسيته من حيث كونه متقدرا متحيزا ، ذا وضع .

واما من حيث كونه : موجودا مطلقا او جوهرًا ، ناطقا ، متوهما ، متخيلا ؛ فليس مما يناله الحس ولا اليه الإشارة الوضعية من هذه الجهة .

اولا ترى ان النبي - صلى الله عليه وآله - قال : « ان المسجد يزوى بالنخامة » مع ان المحسوس منه لم يتغير مساحته اصلا وكانت قبل النخامة وبعدها واحدة فكان مراده - صلى الله عليه وآله - النخامة يوجب قلة توقيره وتعظيمه لأنه محل عبادة الله تعالى فيجب ان يكون موقراً مستعظماً والقاء النخامة فيه ينافى ذلك فيقل عظم قدره في العقل لافى الحس وهذا وامثاله مما يدركه اصحاب الكشف والبصيرة وكذا قياس الحال في تقبيل الحجر ونظائره .

روى الشيخ الجليل محمد بن علي بن بابويه القمي - ره - في كتاب من لا يحضره الفقيه عن عيسى بن يونس قال: كان - ابن ابي العوجاء - من تلامذة الحسن البصري فانحرف عن التوحيد فقليل له: تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لا اصل له ولا حقيقة . فقال : ان صاحبي كان مخطئا كان يقول طورا بالقدر وطورا بالجبر وما علمه اعتقد مذهبا دام عليه فقال: ودخل مكة تمرداً، وانكاراً على من يحج وكان يكره العلماء مسألتهم اياه ومجالستهم لخبث لسانه وفساد ضميره .

فأتى جعفر بن محمد -عليهما السلام - فجلس اليه في جماعة من نظرائه ثم قال له - عليه الصلاة والسلام - : ان المجالس امانات ولا بد لكل من كان به سؤال ان يسأل فتأذن لي في الكلام فقال: تكلم . فقال: الى كم تدوسون هذا البيدر وتلذذون بهذا الحجر، تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر وتهزلون حوله هرولة البعير اذا نفر من فكر في هذا او قدر علم ان هذا فعل اسسه غير حكيم ولاذى نظر فقل فانك رأس هذا الأمر وسنامه وابوك اسه ونظامه .

فقال ابو عبد الله -عليه السلام-: ان من اضله الله تعالى واعى قلبه استوخم الحق فلم يستعذ به وصار الشيطان وليه يورده مناهل الهلكة ثم لا يصدره و هذا بيت استعبد الله تعالى به من خلقه ليختبر طاعتهم في اتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل انبيائه وقبالة للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي الى غفرانه منصوب على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله بعد دحو الأرض بالفي عام واحق من ان اطيع فيما امر به وانتهى عما نهى عنه وزجر الله تعالى المنشئ للأرواح بالصور .

فقال ابن ابي العوجاء: ذكرت يا ابا عبد الله فاحات على غائب فقال ابو عبد الله - عليه السلام - وملك فكيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد، واليه ، اقرب من حبل الوريد ، يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم اسرارهم وانما المخلوق الذي اذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان فلا يدري في المكان الذي صار اليه ما حدث في المكان الذي كان فيه .

فاما الله تعالى عظيم الشأن الملك الديان فانه لا يخلو منه مكان ولا يشغل به مكان ولا يكون الى مكان اقرب منه عن مكان والذي بعثه بالآيات المحكمة والبراهين الواضحة وايده بنصره واختاره لتبليغ رسالته ؛ صدقنا قوله بان ربه بعثه وكلمه فقام عنه ابن ابي العوجاء فقال لأصحابه من القاني في بحر هذا سألتكم ان تلتمسوا لى جمرة فالقيتموني على جمرة .

(٣) فى التنبيه على فساد ما ذهب اليه اهل التعطيل من سواء التأويل .
ومما يدل على ان اسرار التأويل والتنزيل والإنزال اجل مقالا واعظم منالا من ان يناله بقوة التفكير اهل الاعتزال كالزمرى والقفال وغيرهما من آحاد المتكلمين والمتفلسفين مارواه ابو بصير عن ابي عبد الله - عليه السلام - انه قال : «نحن الراسخون فى العلم ونحن نعلم تأويله» .

وفى رواية عنه - عليه السلام - قال : «الراسخون فى العالم امير المؤمنين والأئمة المعصومين من بعده - عليهم السلام - .

وعن ابي بصير قال سمعت ابا جعفر ، - محمد عليه السلام - فى هذه الآية : «بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم»^١ فأومى بيده الى صدره، اذ قد علم ان فهم رموز القرآن واغواره واسراره مما لا يمكن حصوله بدقّة الفكر وكثرة البحث والنظر من غير طريق التصفية والمراجعة الى اهل بيت الولاية واقتباس انوار الحكمة من مشكاة علوم النبوة واستيضاح اضواء المعرفة من جهة احكام التابعة المطلقة وتصفية الباطن بالعبودية التامة واقتفاء آثار الأئمة الماضين الواقفين

على اسرار الشريعة وتبعب منار الهداة المتقين المطلعين على انوار الكتاب والسنة لينكشف على السالك شئ من انوار علوم الملائكة والنبیین ويتخلص من ظلمات اقاويل المبتدعين .

وستسمع انموزجاً مما وصل الينا انشاء الله تعالى فى هذا الباب من اسرارهم وتبعبنا من انوارهم ليكون لك دستوراً وميزاناً يمكنك به ان تنظر من ثقبه اسطرلابه الى انوار كواكب القرآن وآيات كتاب العرفان .

ثم لا يخفى على ذوى الحجب ممن له تفقه فى الغرض المقصود من الارسال والإنزال ان مسلك الظاهريين الراكبين الى ابقاء صور الالفاظ على مفهوماتها الأولية سيما اذا قالوا (يد) لاهذه الايدى و(وجه) لاهذه الوجوه و(سمع) لاهذه الانماع و(بصر) لاهذه الابصار شبه بالحقيقة الأصلية من طريق المتأولين، وابعده عن التحريف والتصريف من اسلوب المتفلسفين والمتكلمين، واصون للتحفظ على عقايد المسلمين من الزيغ والضلالة وسلوك اودية لا يأمن فيها الغايلة .

وذلك لان ما فهموه عامة المحدثين وجمهور اهل الرواية من اوائل المفهومات هى قوالب الحقايق ومنازل المعانى التى هى مراد الله تعالى ومراد رسوله - صلى الله عليه وآله - لكن الإقتصار على هذا المقام من قصور الافهام و ضعف الاقدام واما التحقيق فهو مما يستمد من ابهر علوم المكاشفة لا يغنى عنه ظاهر التفسير بل لعل الإنسان لو انفق عمره فى استكشاف اسرار هذا المطالب وما يرتبط بمقدماته ولواحقه كان قابلاً بل لا ينقطع عمره قبل استيفاء جميع لواحقه وما من كلمة من القرآن الا و تحقيقها يحوج الى مثل ذلك وانما ينكشف للعلماء الراسخين من اسراره واغواره بعد غرابة علومهم وصفاء قلوبهم وتوفر - دواعيهم على التدبر و تجردهم للطلب ويكون لكل منهم حظ وذوق نقص او كمل قل او كثر ولهم درجات فى الترقى الى اطواره واغواره واسراره وانواره .

واما البلوغ للإستيفاء والوصول الى الأقصى والمنتهى فلا مطعم لاحد فيه «ولو كان البحر مداداً» لشرحه والأشجار اقلاماً فاسرار كلمة الله تعالى لانهائية لها؛

فنجد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربه، فمن هذا الوجه يتفاوت العقول في الفهم بعد الإشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسرون .

(٤) في المفاتيح: ومما يجب ان يعلم: ان الذي حصل او يحصل للعلماء الراسخين،

والعرفاء المحققين من اسرار القرآن واغواره ليس مما يناقض ظاهر التفسير بل هو اكمال وتتميم له ووصول الى لبابه عن ظاهره وعبور عن عنوانه الى باطنه وسره ؛ فهذا هو ما نريد بفهم المعاني لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه السالكون مسلك الإفراط والقلو في التأويل كتأويل الإستواء على العرش الى مجرد تصور العظمة وتخيل الكبرياء وتأويل الكرسي الى مجرد العلم او القدرة وتأويل المعية والإتيان والقرب وغير ذلك الى مجرد التخيل الخالي عن التحصيل لأن كلها مجازات لا يصار اليها من غير ضرورة ثم لا ضابطة للمجازفات والظنون والاهوام فكيف يصار اليها .

ولقائل ان يقول: ان للعرب توسعاً في الكلام ومجازاً وان الألفاظ التشبيهية كالوجه واليد والإتيان في ظلل من الغمام والمجىء والذهاب والضحك والحياء والغضب وغير ذلك صحيحة لكن مستعملة مجازاً .

قلنا: الفرق معلوم بين استعمالها حقيقة وبين استعمالها مجازاً ويدل ذوى العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية ولا مستعارة بل محققة ان المواضع التي يوردونها حجة في ان العرب يستعمل هذه المعاني بالإستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة مواضع في مثلها يصاح ان يستعمل على غير هذا الوجه ولا يقع فيها تلبس واما قوله تعالى: «في ظلل من الغمام»^١ وقوله تعالى: «هل ينظرون الا ان تأيهم الملائكة او يأتى ربك او يأتى بعض آيات ربك»^٢ على القسم المذكورة وما جرى مجراه فليس يذهب الاهوام فيه البتة الى ان العبارة مستعارة او مجازية فان كان اريد فيها ذلك اضماراً فقد رضى بوقوع الغلط والإعتقاد المعوج بالايمان بظاهرها تصريحاً واما مثل «يد الله فوق ايديهم»^٣ ، «ما فرطت في جنب الله»^٤ فهو مما يجوز ان يكون

٢- س ٦ ، ي ١٥٩ .

١- س ٢ ، ي ٢٠٦ .

٤- س ٣٩ ، ي ٥٧ .

٣- س ٤٨ ، ي ١٠ .

موضع الإستعارة والمجاز والتوسع فى الكلام والجري على قاعدة العرب فيه ولا يشك فيه اثنان من فصحاء العرب ولا يلتبس على ذوى معرفة فى لغتهم كما لا يلتبس عليه فى تلك الأمثلة بأنها غير مستعارة ولا مجازية بلاشبهة ولا مراداً فيها شئ يخالف الظاهر فلا يجوز للمفسر ان يقول بانها مجازية بل يجب عليه ان يحملها على الحقيقة ويحيل علمها الى الله تعالى ويعول عليها ولا يتجاوزها الا بنص صريح من الشارع او من ينتمى اليه اولمكاشفة تامة او وارد قلبى لا يمكن رده وتكذيبه والا فسيلعب به الشكوك كما لعبت باقوام تراههم وترى آثارهم واطوارهم من هذه القرون او من القرون الخالية وشر القرون ماطوى فيه بساط الإجهاد والمجاهدة واندرس فيه المكاشفة وانحسم باب الذوق والمشاهدة وانسد طريق السلوك الى الملكوت الاعلى باقدام العبودية والمعرفة واقتصر من العلوم الحقيقية على حكايات خالية واقوال واهية فان ذلك يوجب اليأس من روح الله والأمن من مكر الله تعالى والاستحقاق لسخطه والإحتجاب عنه والحرمان عن الوصول اليه والإحتراق بنار الطبيعة والبعد عنه والطرد والغمز عن مكاشفة الانوار التى يكشفها المجردون عن الاغراض النفسانية المتعرضون لنفحات الله تعالى فى ايام دهرهم المنتظرون لأمره ونزول رحمته على سرهم فهم فى الحقيقة عباد الرحمن الواقفون على اسرار القرآن دون غيرهم سواء كانوا من الظاهرين المشبهين او من المدققين المناظرين فكلاهما بمعزل عن فهم القرآن الا ان الظاهريين اقرب الى النجاة والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء من ان عقايدهم قوالب المعانى القرآنية والعلوم الالهية .

(٥) فى المفاتيح : قد ظهر و تبين لك مما تلونا عليك ان لأصحاب المسالك التفسيرية اربعة مقامات .

فمن مسرف فى رفع الظواهر كأكثر المعتزلة والمتفلسفة حيث انتهى امرهم الى تغيير جميع الظواهر فى الخطابات الواردة فى الكتاب والسنة الى غير معانيها الحقيقية كالحساب والميزان والصراط والكتاب ومناظرات اهل الجنة واهل النار فى قول هؤلاء « افيضوا عيننا من الماء او مما رزقكم الله »^١ وقول هؤلاء « ان الله

حرمهما على الكافرين»^١ وزعموا ان ذلك لسان الحال .

ومن مقصر غال في حسم باب العقل كالحنابلة (اتباع ابن حنبل) حتى منعوا تأويل قوله «كن فيكون»^٢ وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يتعاق بهما السماع الظاهري يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كل مكون حتى نقل عن بعض اصحابه انه كان يقول حسم باب التأويل الا لثلاثة الفاظ قوله (صلى الله عليه وآله): الحجر الأسود يمين الله في الأرض . وقوله : قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان . وقوله: انى لاجد نفس الرحمان من جانب اليمن .

وبعض الناس اخذ في الإعتذار عنه بأن غرضه في المنع من التأويل رعاية اصلاح الخلق وحسم الباب للوقوع في الرخص والخروج عن الضبط فانه اذا فتح باب التأويل وقع الخلق في الحزق والعمل بالرأى فيخرج الامر عن الضبط ويتجاوز الناس عن حد الإقتصاد في الإعتقاد .

وقال ابو حامد الغزالي لابس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف بانهم كانوا يقولون: اقرءوها كما جاءت حتى قال مالك لما سئل عن الإستواء؛ الإستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة .

واما المقام الثالث: فهو لطائفة ذهبوا الى الاقتصاد في باب التأويل ففتحوا هذا الباب في احوال المبدء وسدوها في احوال المعاد فأولوا اكثر ما يتعاق بصفت الله تعالى من استواء الرحمان (من الرحمة حل) والعلو والعظمة والإتيان والذهاب والمجئ، وتركوا ما يتعلق بالآخرة على ظواهرها ومنعوا التأويل فيها وهم الاشعرية اصحاب - ابي الحسن الأشعري - وزاد المعتزلة عليهم اولوا من صفات الله تعالى ما لم يأوله الاشاعرة فأولوا السمع الى مطلق العلم بالمسموعات والبصر الى العلم بالمبصرات وكذا اولوا احكاية المعراج وزعموا انه لم يكن بجسد واول بعضهم عذاب القبر والصراط وجملة من احكام الآخرة ولكن اقرؤا بحشر الأجساد وبالجنة و باشتمالها على المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ الحسية وبالنار و اشتمالها على جسم محسوس يحرق الجلود ويذيب الشحوم .

ومن ترقيههم الى هذا الحد زاد المتفلسفون والطبيعيون فأولوا كلما ورد في الآخرة وردوها الى آلام عقلية روحانية ولذات عقلية روحانية وانكروا حشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس مفارقة اما معذبة بعذاب اليم واما منعمة براحة ونعيم لا يدرك بالاحس وهؤلاء هم المسرفون عن حد الاقتصاد الذي هو بين برودة جمود الحنابلة، وحرارة خلال (انحلال خل) المأولة .

واما الاقتصاد الذي لا يفوته الغالى ولا يدركه المقصى (المقصر خل) فشىء دقيق غامض لا يطالع عليه الا الراسخون فى العلم والحكم والمكاشفات الذين يدركون الامور بنور قدسى وروح الهى لا بالسماع الحديثى ولا بالفكر البحثى .

اقول: وكما ان اقتصاد الفلك فى طريق التضاد هو عبارة عن الخروج عن الأضداد لا كإقتصاد الماء الفاتر الواقع فى جنس الحرارة والبرودة الجامع لطرفيهما الممتزج منهما فكذا اقتصاد الراسخين فى العلم ليس كإقتصاد الاشاعرة لأنه ممتزج من التنزيه فى البعض والتشبيه فى البعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض .

واما اقتصاد هؤلاء فهو ارفع من القسمين وابعد من جنس الطرفين حيث انكشف لهم بنور المتابعة والإقتباس من مشكاة النبوة اسرار الآيات وحقايق الصفات على ما هى عليها من غير تشبيه وتعطيل وتنور باطنهم بنور قذف الله تعالى فى قلوبهم وشرح به صدورهم فلم ينظروا فى معانى الالفاظ من جهة السماع المجرد والتقليد المحض والا لأمكن التخالف بينهم والتناقض فى معتقداتهم والتنافى بين مطالبهم ، ومسالماتهم كساير الفرق حيث وقع التدافع بين آراء كل فرقة منهم بواسطة تخالف طعن كل لاحق منهم السابق وانكر كل طائفة ما اعتقده الاخرى كما هو عادة اهل النظر واصحاب البحث والفكر من المعارضات والمناقضات «كلما دخلت امة لعنت اختها» .

واما طريقة اهل الله تعالى فلا خلاف فيها كثيراً لأن مأخذ علمهم ومعارفهم من عند الله «ولو كان من عند غير الله^٢ لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» و «من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور»^٣ .

(٦) فى المفاتيح: فى اظهار شىء من لوازم علوم المکاشفة فى تحقيق معانى الالفاظ التشبيهية للقرآن واهداء تحفة من تحف ماخصه الله تعالى به اهل الحق والرحمة والرضوان .

واما الانموذج الذى وعدنا ذكره من طائفة العلماء الراسخين والاولياء الكاملين الذين لا يعلم غيرهم بعد الله تعالى ورسوله متشابهات كتابه المبين «الذى لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»^١ .

فهاانا اذكر مثالا^٢ ولمعة منه انشاء الله تعالى لانى اراك عاجزا عن دركه قاصرا فهم سره وحقيقته فانه «نبأ عظيم»^٣ و «انتم عنه معرضون»^٣ ولانى اخاف ان يكذبونى فلأجل هذا يضيق صدرى ولا ينطلق لسانى كما فى قوله تعالى «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه»^٤ ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم» .

ومع اللتى والتى فاعلم اولا ان مقتضى الدين والديانة ابقاء الظواهر على حالها وان لا ياول شيئا من الاعيان التى نطق به القرآن والحديث الا بصورتها وهيئتها التى جاءت من عند الله ورسوله فان كان الانسان ممن خصه الله بكشف الحقائق والمعانى والاسرار واشارات التنزيل ورموز التاويل فاذا كوشف بمعنى خاص او اشارة و تحقيق قرر ذلك المعنى من غير ان يبطل ظاهره فيحوه وتناقض باطنه مبناه ويخالف صورته معناه لان ذلك من شرائط المکاشفة وهذه من علامات الزيف والإحتجاب فالله سبحانه ما خلق شيئا فى عالم الصورة والدنيا الا وله نظير فى عالم الآخرة (والمعنى) وله ايضا نظير فى عالم الأسماء وكذا فى عالم الحق وغيب الغيوب و هو مبدع الأشياء .

فما من شىء فى الارض ولا فى السماء الا وهو شأن من شئونه و وجه من وجوهه والعوالم متطابقة متحاذية المراتب فالادنى مثال الاعلى والاعلى حقيقة الادنى هكذا الى حقيقة الحقائق ووجود الموجودات فجميع ما فى هذا العالم امثلة وقوالب لما فى عالم الروح كبدن الانسان بالقياس الى روحه ومعلوم عند اولى البصائر ان

١- ١- س ٤١ ، ٤٢ .

٢- س ٣٨ ، ٦٧ .

٣- س ٣٨ ، ٦٨ .

٤- س ١٠ ، ٣٩ .

هوية البدن بالروح وكذا جميع مافى عالم الارواح هى مثل واشباح لما فى عالم الالبيان العقلية الثابتة التى هى ايضا مظاهر اسماء الله واسمه عينه كما حقق فى مقامه .

ثم ما خلق فى العالمين شئ الا وله مثال مطابق وانموزج صحيح فى الانسان فأنكشف اولاً عن بيان حقيقة العرش والكرسى والإستواء عليه والتمكن فيها بمثال واحد فى هذا العالم الإنسانى ليقاس به غيره من معانى الألفاظ الموهمة للتشبيه .

فنقول: مثال العرش فى ظاهر عالم الانسانية قلبه المستدير الشكل وفى باطنه روحه الحيوانى بل النفسانى وفى باطن باطنه النفس الناطقة وهو قلبه المعنوى محل اتواء الروح الإضافى الذى هو جوهر علوى نورانى مستقر عليه بخلافة الله تعالى فى هذا العالم الصغير كما ان مثال الكرسى فى ظاهر هذا العالم البشرى صدره وفى الباطن روحه الطبيعى الذى وسع سماوات القوى السبع الطبيعية وارض قابلية الجسد وفى باطن باطنه، نفسه الحيوانية التى هى موضع قدمى الناطقة اليمنى واليسرى اى المدركة والمحركة كما ان الكرسى موضع القدمين ؛ قدم صدق عند ربك وقدم الجبار جين يضع فى النار .

ثم العجب كل العجب وليس العجب ان العرش مع عظمتة واضافته الى الرحمان بكونه مستويّاً عليه بالنسبة الى سعة قلب العبد الهؤم من قيل: انه كحلقة ملقاة فى ذلّة بين السماء والارض .

وقد ورد فى الحديث الربانى: لا يسعنى ارضى ولا سمائى ولكن يسعنى قلب عبدى الهؤم من .

وقال ابوزيد البسطامى : لو ان العرش وما حواه وقع فى زاوية من زوايا قلب ابى يزيد لما احس بها .

فاذا علمت هذا المثل وتحققت القول على هذا المنوال فاجعله دستوراً لك فى تحقيق حقائق الآيات وميزانا تقيس به جميع الأمثلة الواردة على لسان النبوات فاذا بلغك عن رسول الله - صلى الله عليه وآله - : ان للهؤم من فى قبره روضة خضراء ويرحب له قبره سبعين ذراعاً ويضىء حتى يكون كالقمر ليلة البدر . او سمعت فى

الحديث عنه - صلى الله عليه وآله - انه قال فى عذاب الكافر فى قبره: يسلط عليه تسعة وتسعون تينا لكل تين تسعة رؤس ينهشونه ويأحسونه وينفخون فى جسمه الى يوم يبعثون . فلا يتوقف فى الايمان به صريحاً من غير تأويل ولا تحمله على الاستعارة او المجاز بل كن احد رجلين اما المؤمن ايماناً بالغيب من غير تصريح وتأويل لظواهر نصوص التنزيل او العارف المكاشف ذو العينين الصحيحتين والقلب السليم فى تحقيق الحقائق والمعانى مع مراعات جانب الظواهر وصور المباني كما شهدته اصحاب المكاشفة ببصيرة اصح من البصير الظاهر ولا تكن الثالث بأن تنكر الشريعة وماورد فيها رأساً وتقول: انها كلها خيالات سوفسطائية وتمويهات وخدع عامية نعوذ بالله وبرسوله - صلى الله عليه وآله - من مثل هذه الزندقة الفاحشة والكبيرة الموبقة .

ولا الرابع بأن لاتنكرها رأساً ولكن تأولها بغطائك البتراء وبصيرتك الحولاء الى معان عقلية فلسفية ومفاهيم كلية عامية فان هذا فى الحقيقة ابطال الشرايع النبوية لأن بناءها على امور يشاهدها الانبياء - عليهم السلام - مشاهدة عينية لايمكن ذلك لغيرهم عليهم السلام الا بمرآة تابعيتهم .

فان كنت من قبيل الرجل الاول فقد امسكت بنوع النجاة لكن لاقيمة لك فى الآخرة الا بقدر قيمتك فى الدنيا ولا مقدار لك فى عالم العقبى الاعلى مبالغ علمك بحقائق المعنى واذلا علم فلا مرتبة هناك لأن قوام عالم الآخرة والدار الحيوانية بالعلوم الباقية والنيات الحققة كالعلم اليقيني بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . فغير العارف بمنزلة جسد لاروح معه ولفظ لامعنى له ومع ذلك فالنجاة فوق الهلاك للنفوس السايمة لبقائها على فطرتها الاصلية وعدم خروجها عن سلامتها الذاتية بالامراض النفسانية فيكون قابلة للفيض الربانى والرحمة الرحمانية بشرط ان يكون لها تشوق الى الكمال واستعداد التجاوز عن درجة العوام نحو العلوم والاحوال والا فيكون تقصيرك ايها المحجوب عما هممت واغفالك عما تستدعيه بقوة استعدادك وسكوتك عما تطلبه باسان قابليتك موجبا لسخط البارى عليك فى معادك وآخرتك وباعثا لعذابك بانقطاعك عن مبنائك ومبتغاك .

وعلى اى الحالين فليس لك نصيب من القرآن الا فى قشوره كما ليس للبهيمة نصيب من اللب الا فى قشره الذى هو التبن .

والقرآن غذاء الخلق كلهم على اختلاف اقسامهم ومقاماتهم ولكن اغتذاؤهم على قدر منازلهم ودرجاتهم وفى كل غذاء مخ ونخالة وتبن .

وحرص الحمار على اغتذاؤه التبن اشد منه على الخبز المتخذ من اللب وانت ونظراؤك شديد الحرص على ان لا تفارق درجة البهائم ولا تترقى الى درجة معنى الإنسانية والملكية فدونكم والانسراج ، فى رياض القرآن ففيها متاع لكم ولانعامكم . وان كنت من قبيل الرجل الثانى فبسبب رسوخ قدمك فى مقام اليقين وثباتك على جادة الحق والدين وانزعاجك عن درجة الناقصين وتجاوزك عن مواطن الظن والتخمين؛ يسر الله تعالى لك ان تعرف عرفانا ذوقياً وعلما كشفيا ان التبن الذى اشار اليه النبى صلى الله عليه وآله فى الحديث المذكور ليس مجرد تخيل بلا تفصيل وتخويف بلا اصل وتهويل من غير حقيقة كما يفعله المشعبدون نعوذ بالله ان نكون من الجاهلين بل انما هو تفصيل وشرح لقوله - عليه السلام - : « انما هى اعمالكم ترد اليكم » وقوله تعالى : « يوم تجد كل نفس ماعملت من خير محضرا... »^١ .

بل سر قوله تعالى : « كلا لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين »^٢ .

اى ان الجحيم فى باطنكم فاطلبوها بعلم اليقين، بل هو سر قوله : « يستعجلونك بالعذاب وان جهنم لمحيطة بالكافرين »^٣ ولم يقل انها سوف تحيط بل قال هى محيطة بهم .

وقوله : « انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها »^٤ ولم يقل يحيط بهم وهو معنى قول من قال ان الجنة والنار مخلوقتان وقد انطق الله لسانه بالحق ولعله لا يطلع على سر ما يقوله فان لم تفهم معانى القرآن كذلك فليس لك نصيب من القرآن

١- س ٣ ، ٢٨ .

٢- س ١٠٢ ، ٥ تا ٧ .

٣- س ١٨ ، ٢٨ .

٤- س ٢٩ ، ٥٤ .

الا فى قشوره كما ليس للبهيمة نصيب من الحنطة الا فى تبنيها وقشورها وكما ليس للأعمى نصيب من الشمس فوق تسخن حدقته من نورها .

فنقول: هذاالتنين المشار اليه موجود فى الواقع الا انه ليس خارجاً عن ذات الميت الكافر بل كان معه قبل موته لكنه لم يكن يحس به قبل كشف الغطاء عن بصره وحسه بالموت لتحذر كان فى حسه الباطن لغلبة الشهوات وكثرة الشواغل الظاهرة فاحس بانذعه بعد موته وكشف غطاء حياته الطبيعية بقدر عدد اخلاقه الذميمة وشهواتها (ته خل) لمتاع الدنيا .

واصل هذاالتنين حب الدنيا ويتشعب عنه رؤس بعدد ما يتشعب الملكات عن حب الدنيا من الحسد والحقد والبغض والنفاق والمكر والخداع والكبر والرياء وغير ذلك من الاخلاق الذميمة .

فكما ان لكل خلق صورة طبيعية فى هذاالعالم كما يشهد فى الحيوانات فكذلك لكل ملكة نفسانية صورة اخروية فى عالم الآخرة ودارالحيوان . واصل ذلكالتنين معلوم لذوى البصائر وكذا كثرة رؤسه .

واما انحصار عدده فى تسعة وتسعين فانما يقع الاطلاع منهم له بنور اتباع النبوة فهذهالتنين متمكن من صميم فؤادالكافر المنكر للدين لالمجرد جهله بالله تعالى وكفره بل لما يدعو اليه الكفر والجهل كما قال تعالى: «ذلك بانهم استحبوا الحياة الدنيا على الآخرة»^١ .

فكلما يدعوا اليه الجهل بالله وملكوته من محبة الأمور الباطلة الزايلة فهو بالحقيقة تنين ياندعه ويأسعه فى اولاه و اخراه سواء كان مع صورة مخصوصة كما فى عالم القبر بعد الموت اولم يكن كما فى عالم الدنيا قبل الموت وعند عدم تمثيل هذا الامر للذاع اللساع على صورة تناسبه ليعوزه شىء من حقيقةالتنين ومعنى لفظه بالحقيقة اذ اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلى والحسى جميعا و خصوصيات الصور بخصوصيات النشأة خارجة عما وضع له اللفظ وان كان اعتبار الناس بمشاهدة بعض الخصوصيات يحملهم على الاقتصار عليه والاحتجاب عن غيره والحكم بانه

مجاز كما فى لفظ الميزان .

تمثيل وتبصرة

قد مر ان الاصل فى منهج الراسخين فى العلم هو ابقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الاصلية من غير تصرف فيها لكن مع تحقيق تلك المعانى وتلخيصها عن الامور الزائدة وعدم الإحتجاب عن روح المعنى بسبب غلبة احكام بعض خصوصياتها على النفس واعتبارها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له يتمثل ذلك المعنى بها للنفس فى هذه النشأة فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشئ، مطلقاً فهو امر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيل والمعقول فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من غير ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة فكل ما يقاس به الشئ بأى خصوصية كانت حسية او عقلية يتحقق الميزان ويصدق عليه معنى لفظه فالمسطرة والشاغل والكونيا والاسطرلاب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل كلها مقائيس وموازين يوزن بها الاشياء الا ان لكل شئ يناسبه ويجانسه فالمسطرة ميزان الخطوط المستقيمة والشاغل ميزان الاعمدة على الافق والكونيا ميزان السطوح الموازية للأفق والاسطرلاب ميزان الارتفاعات القوسية من الافق اولا ولجيوبها واوتارها ثانياً والنحو ميزان الإعراب والبناء للفظ على عادة العرب والعروض ميزان كمية الشعر والمنطق ميزان الفكر يعرف به صحيحه من فاسده والعقل ميزان الكل ان كان كاملاً فالكامل العارف اذا سمع الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقى مما يكثر احساسه و يتكرر مشاهدته من الأمر الذى له كفتان وعمود ولسان وهكذا حاله فى كل ما يسمع ويراه فانه ينتقل الى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته الى روح معناه ومن دنياه الى اخراه ولا يتقيد بظاهره واولاه واما المقيد بعالم الصورة فاجمود طبعه وخمود فطنته وسكون قلبه الى اول البشرية اخلاذ عقله الى ارض الحيوانية فيسكن الى اوائل المفهوم ويطمئن الى مبادئ العقول ولا يسافر من مسقط رأسه ومعدن جسمه ومنبت حسه ولا يهاجر من بيته الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله حذراً من ان يدركه الموت ويفوته الصورة الجسمية ثم لا يصل الى عالم المعانى لعدم وثوقه بما وعده الله تعالى ورسوله وعدم

تصديقه بما قال تعالى «ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله»^١ والحاصل ان الحق عندها هل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل كما ذهب اليه محققو الإسلام وأئمة الحديث لما شاهدوه من سيرة السابقين الأولين والأئمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين من عدم صرفها عن الظاهر لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق الله تعالى قال بعض الفضلاء المعتقد اجراء الأخبار على هيئاتها من غير تأويل ولا تعطيل فمراده من التأويل حمل الكلام على غير مفهومها الأصلي ومن التعطيل التوقيف في قبول ذلك المعنى واكثر اهل الدين على ان ظواهر معاني القرآن والحديث حق وصدق وان كانت لها مفهومات اخر فوق ما هو الظاهر كما في الحديث المشهور «ان للقرآن ظهراً وبطناً و حداً ومطلعاً» كيف ولولم يكن الآيات والأخبار محمولة على ظواهرها ومفهوماتها الأول كما زعمه اكثر الفلاسفة لما كانت فائدة في نزولها ورودها على الخلق كافة بل كان نزولها موجبا لتحير الخلق وضلالهم وهو ينافي الهداية والرحمة والحكمة فكيف يكون القرآن «تبياناً لكل شيء» و هدىً ورحمة» وكيف يكون الرسل هادين المهديين وهم زادوا على ما قالوا الفاز ومجازات طول اعمارهم فتعالى كلام رب العالمين وحاشا احاديث نبيه اعلم العالمين عن ذلك فليس لمن بقى في زوايا صدره ذرة من ايمان ان يعتقد في كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله ان يكون ظاهره كفرةً والحاداً والفازاً ومجازاً من غير قرينة او مع قرينة متأخرة بيانها عن وقت الحاجة فثبت من تضاعيف ما ذكرنا ان القرآن ظاهره حق وباطنه حق وحده حق ومطلعه حق «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» .

(٧) في الهداية لكشف نقاب وتصوير ثواب وعقاب قدمرت الإشارة الى ان كلما يوجد في هذا العالم فهو مثال لأمر روحاني وله صورة وعالم الآخرة عالمان احدهما عالم الصورة الأخروية المنقسمة الى الجنة وما فيها والجحيم وما فيه على درجاتهما

ودركاتهما ومنازلهما وطبقاتهما وثنائهما عالم المعنى العقلى الخالص الذى لا يشوب صورته العقلية كثرة وتجسم وتغير وتقدر وفيه روح كل شىء وسره ومعناه وليس هو بما هو مفتقراً فى تحققه الى صورة جسمانية ولا الى صورة نفسانية وهذا المثل الجسمانى مرقاة الى المعنى الروحانى ولذلك قيل الدنيا منزل من منازل الطريق الى الله وعالم ملكوته فيستحيل الترقى الى عالم الآخرة فى شىء من الأشياء الا من هذه المعابر ومن هذه الأمثال لقوله تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون»^١ وقوله عز من قائل «ولقد علمتم النشأة الأولى فاولا تذكرون» وقيل من فقد حساً فقد فقد علماً والقرآن والابحار مشحونة بذكر الأمثلة من هذا الجنس الذى مر ذكره فى مثال التنين المشار اليه فى الحديث النبوى فى عذاب القبر للكافر فهذا التنين يتمثل للفاسق الخارج عن الدين فى عالم البرزخ المتوسط بين هذا العالم والآخرة المحضة حتى يشاهده وينكشف عليه صورته وكسوته لكن لا يمكن لغيره ممن هو فى هذا العالم بعد لكثافة الحجاب وغاظة الفطاء مشاهدتها ومشاهدة ساير الصور الآخروية المأداة والمؤذية وان كانت موجودة الآن فان الجنة التى يتصل اليه بعد الموت هى موجودة لك الآن ان كنت من اهلها وتتقلب فيها وتتناول من ثمارها وتلاقى حورها وقصورها وكذلك جهنم موجودة لمن هو من اهلها محيطة به تحرق جلده وتذيب شحمه وهو يحترق من نيرانها ويتعذب من حياتها وعقاربها الا ان لذات الآخرة وآلامها الآن غير محسوسة لخدرا الطبيعة وسكر العقل وبهذا الأصل يندفع انكار المنكرين لعذاب القبر كما سيجىء شرح ذلك وامثاله فى تفسيرات الآيات التى هى فى تشريح احوال الآخرة انشاء الله تعالى والفرض هاهنا ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التى حقايقها موجودة فى علم الله تعالى وامثالها موجودة فى هذا العالم مثل قوله تعالى «يد الله فوق ايديهم»^٢ وقوله تعالى «عَلَّمَ بالقلم»^٣ وقوله «اولئك كتب فى قلوبهم الإيمان»^٤ ومثل قوله صلى الله عليه وآله قلب المؤمن بين

١- س ٥٩ ، ي ٢١ .

٢- س ٥٦ ، ي ٦٢ .

٣- س ٤٨ ، ي ١٠ .

٤- س ٩٦ ، ي ٤ .

٥- س ٥٨ ، ي ٢٢ .

اصبعين من اصابع الرحمن اولاترى ان روح الإصبع هي القدرة والقوة على سرعة التقلب وحيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك ولمة الشيطان كما ورد في الحديث هذا يفويه وذلك يهديه والله تعالى يقلب قلوب عباده كما تقلب انت الأشياء باصبعك فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين الى الله تعالى نسبة اصبعك في روح الاصبعية وخالف في الصورة فاستخرج من هذا مانقل عنه صلى الله عليه وآله ما نقل عنه صلى الله عليه وآله انه قال ان الله خلق آدم على صورته فمهما عرفت الأصابع امكنك الترقى الى اللوح والقلم واليد واليمين والوجه والصورة من غير نقص ووجدت جميعها حقايق غير جسمانية متمثلة بأمثلة جسمانية فتعلم ان روح القلم وحقيقته شيء يسطر به فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحققة في الواح القلوب فأحرى به ان يكون هو القلم الحقيقي اذ لكل شيء حد وحقيقة وهي روحه وملاك امره فاذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانيا وفتحت لك ابواب الجنان وعالم الملكوت وكنت من اهل بيت القرآن وهم اهل الله خاصة كما ورد في الحديث واهلت لمرافقة الملأ الأعلى وحسن اولئك رفيقا وفي القرآن اشارات كثيرة من هذا النمط بل معظم آياته امثال يذكر للناس كما مر .

فان كنت لاتقوى على قبول ما يقرع سمعك من هذا الباب الا مايستند ذلك الى احد من المفسرين في تفسيره العامي كقتادة او مقاتل او مجاهد او سدى او غيرهم فالتقليد غالب عليك والحجاب غليظ بينك وبين نور البصيرة وكلامنا ليس الا مع المستبصر ومع ذلك فانظر الى هذه التفاسير في معنى قوله تعالى «انزل من السماء ماء فسألت اودية بقدرها»^١ وانه تعالى كيف مثل العلم بالماء الذي به حياة كل شيء في هذا العالم كما بالعلم بحياة كل نفس في الآخرة ومثل القلوب بالآودية والينابيع لانها مواضع العلوم التي بها الحياة الابدية ومثل الضلالة بالزبد الذي لابقاء له ولا قوام ثم ينبهك في آخرها بقوله تعالى «كذلك يضرب الله الأمثال للناس»^٢ .

تنبيه تذكيري

بل نقول: كل ما يحتمل فهمك فان القرآن يلقيه اليك على وجه لو كنت في النوم

مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك بمثال مناسب يحتاج الى التعبير ولذلك قيل: ان التأويل كله يجرى مجرى التعبير ومدار تدوار المفسرين على القشرة ونسبة المفسر الى المحقق المستبصر كنسبة من ترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه فى مثال المؤذن الذى كان يروى فى المنام ان فى يده خاتماً يختم به فروج النساء و أفواه الرجال الى الذى يدرك منه انه كان يؤذن قبل الصبح فى شهر رمضان .

فان قلت: لم ابرزت هذه الحقايق فى هذه الأمثلة المضروبة ولم تكشف صريحا حتى وقع الناس فى جهالة التشبيه وضلالة التمثيل .

فالجواب: ان الناس نيام فى هذا العالم والنائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ الا بالمثال دون الكشف الصريح وذلك مما يعرفه من يعرف العلاقة التى بين عالمى الملك والملكوت .

فاذا عرفت ذلك عرفت انك فى هذا العالم نائم وان كنت عارفاً، فالناس كلهم نيام فى هذا العالم فاذا ماتوا وانتبهوا ، انكشف لهم عند الانتباه بالموت حقايق ما سمعوه من الأمثلة وارواحها ويعلمون: ان تلك الأمثلة وارواحها ويعلمون: ان تلك الامثلة كانت قشوراً وقوالب لتلك الأرواح ويعاينون صدق آيات القرآن والأحاديث النبوية كما يتقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا فكل ما يراه الانسان فى هذا العالم من قبيل الرؤيا ويصل كل احد بعد الموت الى تعبير رؤياه حينئذ يقول المجاهد والغافل: «يا ليتنا اطعنا الله واطعنا الرسول»^١ و «يا ليتنا نرد فنعمل غير الذى كنا نعمل»^٢ ويقول : «يا ليتنى اتخذت مع الرسول سبيلا»^٣ و «يا ويلتى ليتنى لم اتخذ فلاناً خليلاً»^٤ و «يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله»^٥ الى غير ذلك من الآيات المتعلقة بشرح احوال المعاد .

فافهم وتحقق انك لما كنت نائماً فى هذه الحياة الدنيا وانما يقظتك بعد الموت وعند ذلك تصير بصيراً أهلاً لمشاهدة صريح الحق، كفاحاً وقبل ذلك فلا يحتمل درك الحقايق الا مصبوبة فى قوالب الأمثال الخيالية ثم بجمود فطرتك عند الحس

٢- س ٦ ، ي ٢٧ .

٤- س ٢٥ ، ي ٣٠ .

١- س ٣٣ ، ي ٦٦ .

٣- س ٢٥ ، ي ٢٩ .

٥- س ٢٩ ، ي ٥٧ .

تظن ان لا معنى له الا هذا المتخيل وتفغل عن الحقيقة والسر كما تفغل عن روح قلبك ولا تدرك منه الصورة قلبك «و تلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون»^١.

هذا هو مع ان هذه التحقيقات والتأويلات في الرموز القرآنية والكنوز الرحمانية اشارة وجيزة من بسط تمثيلات حجة الإسلام وخلاصة مجملته من وسط متحفلات ذا الحبر الهمام محصلة لنجاة النفوس وشفاء الأرواح ملخصة لطريق الهداية والفلاح اذ هو ايد الله تعالى بحر ذاخر تقتنص من اصدافه جواهر القرآن ونار موقدة تقتبس من مشكاته انوار البيان ذهنه الوقاد كبريت احمر يتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى وفكره غواص لينبسط من بحر المباني لآلى المعاني، فهمه صراف محك دنانير العلوم على معيار العلوم عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان القويم على منهج الصراط المستقيم وله الحكم المسيحية في احياء اموات علوم الدين والمعجزة الموسوية من اخراج اليد البيضاء لإيضاح معالم اليقين فطوبى لنفس هذه آثارها وخواصها وسقيا لروح الى الله مصيرها ومثابها ومناصها.



صَدْرُ الْمُتَالِهِينَ

محمد بن ابراهيم شيرازی

(۲ - ۱۰۵۰ هـ ق)

أَجْوِبْ أَسْئَالَكَ

بِأَعْلَى وَبِصَحِيحٍ وَمَقْدَرٍ

سَيِّدِ جَلَالِ الدُّنْيَا سَيِّدِي

هو الهادي الى طريق الصواب

جواب مسائل بعض الخلان لصدر الحكماء «قدس الله سره» *

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وصل الى كتاب من اعز الإخوان الإلهيين، واشرف ذوى القربة الروحانيين .
مشملاً على نفائس عرايس اللطف والكرم، مملواً من زواهر جواهر الإحسان والنعم ،
دالا على سلامته وخلوصه من علل الطبيعة، ونقاءه وصفاءه عن شوائب امراض النفس؛
وسكونه الى ما يتولاه به وانعمه عليه من تسليم النفس، وادامة الانس بالله، واعتناءه بالامور
المهمة الفكرية، واستيناسه بما يصير به الانسان من اصحاب الارتقاء متعظماً في
الملكوت الأعلى واشتغاله بما يتكامل به القوة النظرية التي هي رئيس ساير القوا
الإنسانية ومخدومها، وذلك مما يعظم به استنادنا ويكثر منه الاستيناس والإسترواح
فحمداً له ثم حمداً له على عظيم جوده وكرمه وجزيل لطفه ومنه حمداً كما يستحقه
وكما ينهض به (القدرة والطاقة - كذا في النسخ) .

واما المسائل الجليلة التي طلب الكشف عنها فحق الايضاح مما لا يتيسر الا
مشافهة - مواجهة، وبعد شروط - لا تنعقد - الا - مكافحة .

فان نشر الحقائق واطلاع الرعايا والمضفة عليها وتمكينهم من تلقى الاسرار
التي ليسوا من اهلها وذويها مما نستتبع الندامة والحسرة ويستصحب الأسف
واللهف .

واما ما يمكن لنا الآن ان نكتب شيئاً منها بحسب النظر البحثي الذي يقرب

* في نسخة مكتوبة في زمان كان المصنف في قيد الحياة الظاهرة: جواب مسائل بعض تلاميذ

استادنا القديس صدر اعظم الحكماء والمحدثين مولانا صدر الحكماء «دام ظله» .

واعلم ان هذا العنوان: هو الهادي الى... جواب مسائل بعض الخلان موجود في النسخ الثلاثة التي

وجدنا بعد الفحص البالغ .

طباع جمهور ارباب الأبحاث النظرية، ويناسب افهام اقوام العلوم الرسمية - فهو هذا الذي نستعرضه عليه فلنورد ما سأل عنه بلفظه ثم نتبع كل مسألة منها بالجواب مستعين (مستعينين) بواهب الحق وملهم الصواب .

المسألة الأولى

انهم^١ قد اتفقوا (على ان الواجب مختار): بمعنى: «ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل» .

ولاشك في انه لا بد للمشية، من العلم المقدم على اليجاد فان معناها هي التي يعبر عنها باللغة الفارسية بـ: «خواهش» او «خواستن» ومالم يكن الشئ معلوماً كيف يتحقق هذا المعنى بالنسبة اليه ؟ وصاحب الاشراق حيث لا يقول بالعلم المقدم ما يقول في الشرطية المذكورة ؟ فان لم يقل بها يلزم القول بالايجاب الذي اتفقوا اهل الملل والحكماء جميعاً على نفيه عنه تعالى عن مثل ذلك الايجاب، ولو قال، تنهدم القاعدة التي قررها في العلم .

وهذه وان عرضت عليكم مكرراً لكن دلياًها و تقريرها من سوانح هذه الايام.

الجواب :

ان حبيبي^٢ وفقه الله تعالى حيث علم و تحقق ان اختياره تعالى ارفع من النمط الذي فهمه جمهور اهل الكلام من لفظ الاختيار، فليعلم ان مشيته تعالى للأشياء ليست الا عنايته بها و محبته لها وهي تابعة لمحبته تعالى ذاته المقدسة وناشئة عنها فان من ابتهج بشئ ابتهج بجميع ما يصدر عن ذلك الشئ من حيث كونها صادرة عن ذلك الشئ .

فالواجب تعالى يريد الاشياء لا - لأجل ذواتها من حيث ذواتها بل لأجل انها صدرت^٣ عن ذاته تعالى (١) . ←

١- اى الحكماء والمحققون من اهل الكلام .

٢- في نسخة : هل وفقك الله تعالى حيث علمت وتحققت ان ...

٣- في نسخة هل: «لأجل انها صادرة عن ذاته ...»

فالفایة له تعالى فی الایجاد نفس ذاته المقدسة وكل ما كانت فاعلیته لشیء علی هذا السبیل كان فاعلا وغایة لذلك الشیء. حتی ان اللذة فینا لو كانت شاعرة بذاتها وكانت مصدرا للفعل عنها، لكانت مریدة لذلك الفعل لذاتها ولأجل كونه صادرا عن ذاتها، فكانت حیثئذ فاعلا وغایة .

وما وجد كثيراً فی كلامهم من: ان العالی لا یرید السافل ولا یلتفت الیه والالزم ان یركون مستكملا به. لا ینافی ما ذكرناه اذا المراد من الإرادة والإلتفات المنفیین عن العالی بالنسبة الی السافل هو ماهو بالذات وعلی سبیل القصد لاهو بالعرض وعلی سبیل التبعية .

فلو احب الواجب الوجود مفعوله واراده لأجل كونه اثر آمن آثار ذاتها، ورشحات من رشحات فیضه، وجوده لا یلزم من احبائه تعالى له؛ كون وجوده له تعالى بهجة وخیراً بل بهجته انما هی بما هو محبوبة بالذات وهو ذاته المتعالیة التی كل كمال وجمال رشح و فیض من كماله وجماله، فالمحسوب والمراد بالحقیقة نفس ذاته تعالى لذاته .

قرأ الفارسی بین یدی (الشیخ ابی سعید بن ابی الخیر) قوله تعالى : «یحبه» و یحبونه» فقال : الحق یحبهم لانه لا یحب الانفسه فلیس (۲) فی الوجود الا هو

(۱) برخی گویند: اراده صفت فعل حق است و جهت فرار از اعتقاد بقدیم بعضی از ممکنات اراده را از حق تعالی سلب نموده اند و جمعی از اصحاب خنّاس قائل به تجدّد اراده شده اند و جماعتی به اخبار وارده از اهل بیت استدلال به نفی اراده نموده اند (ارادته فعله) تمسك به اخبار و ظواهر در اعتقادات جایز نیست گرچه ظواهر و نصوص زیادی دلالت دارد بر تقدّم اراده بافعال حق مثل: اذا اراد الله شیء (مراد از شیء قطعاً معلول امکانی است) ان یقول له کن فیکون . اما وجه بطلان قول کسی که اراده را از صفت فعل میدانند واضح است .

(۳) واعلم انه لا یلزم ان یركون الإرادة امراً زائداً علی ذات المرید و لا یلزم ایضاً ان تكون الغایة ای العلة الغائیة امر ازائداً علی ذات الفاعل كما فی الممكنات الواقعة فی دار الحركات والمتحرکات والموجودات التی تكون الغایة متمم فاعلیة الفاعل بیان این مطلب توقف دارد بر ذکر تحقیقی عمیق که در فهم مطالب مذکور در جواب مدخلیت تام ندارد بنا بر اصال

وماسواه فهو من صنعه فقد مدح نفسه .

والغرض ان محبة الله للخلق عائدة اليه حقيقة كما انك اذا احببت انسانا

→

وجود و وحدت حقيقت هستی و تشكيك خاصی بل که خاص الخاصی جميع صفات کمالیه وجود عين حقيقت وجود است در جميع مراتب وجودی. یکی از معانی عامه که در جميع مراتب و مظاهر وجودی تحقق دارد و ساری در همه حقایق است اراده است بمعنای حب و عشق بهشیء و رضای بهشیء که تابع ادراك خير و شهود امر ملايم و غير منافی با ذات عاشق و محب و از آن به ابتهاج نیز تعبیر شده است .

مخفی نماند که این بهجت و سرور و عشق و حب ناشی از درك و شهود کمال و خیریت گاهی باین صورت متحقق شود که عشق و حب و عاشق و محب و معشوق و محبوب و مبتهج و وبهجت در يك شیء واحد مجتمع شود و يك وجود واحد از آن جهت که کامل تام و خير معائن است منشأ حب و عشق و از آنجایی که شیء در ذات این بهجت و سرور را شهود می کند مبتهج و نتیجه خود مبتهج و چون عاشق حقیقی نفس عشق است عاشق و معشوق و عشق و بحسب واقع مرید و مراد و اراده يك شیء واحد است . و از آنجایی که وجود دارای مراتب و مظاهر متعدد است گاهی مرید و عاشق و محب امری و مراد و معشوق امر دیگر است اگرچه در این جا نیز و نیز در موارد دیگر يك نوع وحدت و اتحادی بین مرید و مراد و اراده تحقق دارد. بنا بر وحدت حقيقت وجود و علم و قدرت و اراده و سایر شئون وجودی هر وجود و موجودی خود مصداق علم و عالم و معلوم و مرید و اراده و عشق و معشوق و عاشق و رضا و مرضی و راضی است و این معانی بحسب شدت و ضعف و وحدت و کثرت تابع وجودند و در جای خود نیز بیان شده است که اول تعین عارض بر اصل وجود تعین شهودی و علمی و نوری است که مفتاح جميع مفاتيح غیب و شهود می باشد .

خلاصه کلام آنکه از آنجایی که جميع صفات کمالیه از جمله اراده که از آن به: علم بنظام اتم و احسن^۲ تعبیر شده است و اهل عرفان از آن بحب و عشق بذات و معروفیت اسماء

←

۱- از همین جا سر معنای این کلمه قدسیه که «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف...» ظاهر می شود

و منتظر باش که آن را تحقیق می نمایم .

۲- اراده بر دو قسم است: تکوینی و تشریعی که از دوم علمای کلام و محققان از علمای علم اصول

←

فتحب آثاره؛ لكان المحبوب بالحقيقة ذلك الإنسان، على ما قيل شعراً :

امر على الدريار ؛ ديار سلمی اقبل ذا الجدار ، وذا الجدارا

و ما حب الديار شغفن قلبی ولكن حب من سكن الديارا

ومن ذلك يظهر حقيقة ما قيل: «لولا العشق ما يوجد سماء ولا ارض ولا بر»

ولا بحر» .

فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول: كما ان علمه تعالی بذاته عین ذاته وعلمه تعالی بذوات الاشياء الصادرة عنه عین ذواتها وكما ان ذاته وعلمه بذاته علة لذوات الاشياء، وعلمه تعالی بها بلا ترتب وتفاوت لا فی جانب العلة ولا فی جانب المعلول فكذلك عشقه لذاته الذي هو عین ذاته؛ يكون علة لإرادته للأشياء التي هي عین ذوات الاشياء بلا جهة اخرى ، زائدة على الاشياء وعلى علمه بالاشياء (۱) .

→

وصفات و بمعنای عام عبارتست از همان معنایی که در صدر این حاشیه بیان شد در اصل وجود عین آن و بیک معنا امری ساری در جمیع ذرات وجودیه است و علت آنکه جمیع کمالات وجودی عین اصل وجود موجود در مقام کثر مخفی و عین وجودات امکانی که از مشیت ساری در اشیاء و اراده فعلیه متحقق شده اند و بالآخره عین وجودات مقیده است که همان مراتب وجودیه باشد و حق اول بحسب اصل ذات بدون انضمام صفتی از معانی زاید بر ذات و بحسب صریح وجود متجلی در حقایق است جمیع صفات به تبع وجود از جمله عشق ساری در اشیاء و حب متجلی در سلاسل طول و عرض وجود عین وجودات است کما اینکه علم نیز دارای مراتب است و اراده نیز عین علم و حب و عشق و ابتهاج است اراده بمعنایی که ذکر شد عین اصل وجود است اطلاقاً و تقييداً عاماً و خاصاً .

(۱) همانطوری که در تعلیقه در مقام شرح مراد مؤلف مجیب عظیم بیان کردیم اراده

بمعنای وسیع کلمه ساری در جمیع مراتب وجودی است و اراده و مشیت همان علم به نظام اتم است که عین ذات ربوبی است و بمعنایی همان ابتهاج بذات و حب بوجود کامل و حقیقت هستی خیر محض و رضای بذات مستجمع جمیع کمالات و حاوی کافه حقایق است بوجودی

←

→

فقه در بحث طلب و اراده از آن به تعبیرهای مختلف از جمله علم به مصلحت و مفسده در افعال مکلفان بیان شده است و در این مقام (یعنی فرق بین این دو اراده) بحثی تحقیقی است که شاید در این حواشی بطور اختصار متعرض بیان آن شویم .

فحينئذ نقول: معنا قولنا: ان شاء فعل: على تلك القاعدة انه ان شاء الله تعالى واحب ذاته المقدسة شاء واحب غيره من مجعولات ذاته. يعنى اوجدها واخرجها، من كتم العدم الى نور الوجود وعلى تقدير ان يكون مفعول الفعلين الواقعين فى الشرطية امرا واحدا بالذات فلا اشكال ايضا اذ المفايرة بين المشية والفعل - المفهومة من طبيعة القضية المشتملة على ادوات الشرط والجزاء، مما لا يقدر فى الاتحاد بينهما بحسب الواقع .

لان علية شىء لشىء بحسب التعبير العلمى والمفهوم الذهنى لا يستلزم كليا كونهما كذلك بحسب نفس الامر بل قد يكونان بعكس ذلك كما فى القياس المسمى بالبرهان الإنى .

وقد يكونان شيئا واحدا ، كقولنا : ان كان الله تعالى قادرا ؛ كان عالما لاجل كون قدرته تعالى عين علمه .

فقد تبين مما ذكرناه ان: نفس مفهوم المشية لا يستدعى كونه زائداً على



جمعى احدى وچون بيان شد كه علم بذات عين ذات و ذات حق علم وعالم ومعلوم است و به صريح ذات واجد جميع خيرات ومبرا از جميع نقايس غير ملايم خيريت و كمال است عشق است وعاشق است ومعشوق وانه اعظم عاشق واعظم معشوق .

بنا بر اصول وقواعد مقرر در مسفورات اين محقق عظيم الشأن عليت همان تشآن علت است بصورت معلول ونيز مقرر شده است كه معلول بايد قبل از وجود خارجى بوجودى مناسب با ذات علت در صريح وجود علت تحقق داشته باشد ۱ .

جميع حقايق وجودى از آنجهت كه از حقايق وجوديه محسوب مى شوند در وجود علت وموجد حقايق بوجودى اعلى و اتم از وجود خارجى مخصوص بخود تحقق دارند و از اين نحوه وجود در لسان اسلاء عقل بوجود علمى نيز تعبير شده است از آنجايى كه علم حق و در ترتيبه اراده او مثل وجود او نهايت و حد ندارد و قدرت او نيز متحد با ذات و صفات حقت علم بهر چيزى است و از حيطه علم حق هيچ معلومى خارج نمى باشد اين علم عين



۱- از اين معنى بمناسبت تامه و سنخيت و مشاكلت تعبير شده است موافقا لقوله تعالى : كل يعمل على شاكلته. وموافقا لقولهم : فعل كل فاعل مناسب لطبيعته او مثل طبيعته نفى سنخيت همان نفى اصل عليت ومعلوليت است و ملازم با جواز صدور كل شىء عن كل شىء .

مفهوم العلم والإيجاد الى ان يقوم عليه البرهان (هذا) .

ولعلك تشتهي يا اخا الحقيقة وفقك الله تعالى وایانا زیادة ایضاح فی کیفیة

تحقق اشياء در وجود حقست بوجدی اعلی و اتم از وجود خارجی اشياء و از این علم ، بعلم اجمالی در عین کشف تفصیلی تعبیر شده است که عین عشق و حب بالذات و عین اراده و عین معلوم و مراد و محبوب و معشوق کل است و سریان این حب و عشق بالذات که عین اراده حقست در هیات کل ماهیات و جلباب اعیان به تبع حب بذات و ابتهاج ذاتست و از باب ملازمه بین علم و عشق و حب و اراده بذات و علم و عشق و اراده بآثار ذات حقایق وجودی بالعرض و بالتبع مراد و محبوب و معشوق حقند و چون حقایق متنزل و مفاض از ذات عین وجود علمی و از باب عینیت ذات با علم و سایر صفات الهیه مراد و معلوم و محبوب در مرتبه اول حقایق وجودیه موجود در ذات حق است و همین مراد بودن حقایق در مقام علم عین اراده حق و حقایق وجودیه در مرتبه یی اراده و مراد اجمالی و جمعی و در مرتبه یی اراده و مراد تفصیلی حقند باراده و علم و معلوم و مراد واحد مطلق صاحب درجات متعدد و یا مظاهر مختلف، پس مراد حقیقی نفس ذات و حقایق خارجی مراد حقند به تبع اراده و مراد بودن ذات . به تعبیر دیگر حقایق وجودی در موطن ذات مراد و محبوب بالذات و در موطن خلق و تفصیل مراد و محبوب حقند بالعرض و بالتبع و حقایق وجودی در مراتب و مراحل مختلف از اراده و علم و قدرت و وجود واحد منبعث می شوند .

به همین مناسبت حکمای محققین فرموده اند : حق تعالی را در مقام ایجاد حقایق وجودی غرض و مقصودی غیر از ذات خود نباشد و اشياء خارجی به تبع مراد بودن ذات مراد حقند و اگر فاعلی فعل خود را بجهت ترتب غرض و حصول نتیجه یی اظهار نماید قهراً آن غرض متمم فاعلیت اوست و حاکی از نقص فاعل نماید و فاعل کل و قادر مطلق را چون نقصی متصور و معقول نیست دارای غرضی که متمم ذات او باشد نیست و فرق ظاهری است بین این معنا و نفی غرض از خلقت بنحو اطلاق و اعتقاد باراده جزافیه ۲ .

۲- لازم نیست که غایت و غرض از فعل همیشه در وجود علمی متقدم و در وجود خارجی مترتب بر فعل باشد این معنا اختصاص ب موجوداتی دارد که در دار حرکات و عالم ماده و تکامل واقع شده اند که در واقع فاعلیت آنها تام و تمام نیست و بدون انضمام غرض و داعی فاعل محسوب نمی شوند ولی فاعل کل واجب الوجود بالذات که تام الوجود است و آنچه مدخلیت در علیت او دارد عین ذات اوست چون ماوراء

تعلق ارادته تعالى للأشياء ،

فانها من ادق المباحث العلمية و اغمضها وفيها شكوك لا يحل الا بالكلام

المشبع .

ولصعوبة هذا المبحث ودقة مأخذه و غموض مسلكه انكر بعضهم الارادة
والمشية لله تعالى في ايجاد العالم و ضلوا، ضللا، بعيدا كاوساخ الدهرية والطباعية
القائلين بان وجود الافلاك والعناصر مع ما فيهما من دقائق الحكمة و بدايع الفطرة
ليس بامر الله و كلمته بل بطباعها .

ولاجل ذلك ايضا قد نشأ ما ينسب الى ذى مقراطيس من القول بان وجود

العالم وقع عن الصانع تعالى على سبيل البخت والاتفاق (۱)

ومن هذا القبيل ما ارتكبه الاشاعرة من القول بالترجيح من غير مرجح وداع
متمسكين بامثلة جزئية من رغبة الجائع و قدح العطشان و طريقى الهارب
لخفاء المرجح فيها على علمهم لكونه من اسباب خفية كالاوضاع الكلية^۱

(۱) مؤلف دربرخی از آثار خود از جمله کتاب اسفار قول ابن حکیم را توجیه نموده

و آن را حمل بر معنایی لطیف و دقیق کرده است چه آنکه در کلمات قدما رموز زیاد موجود
است و لا رد علی الرمز .

(۲) و اعلم ان ما فی مسفورات الأشاعرة والمعتزلة فی هذا المبحث وما تمسکوا فی

هذا الباب کلمات واهیة وما اقاموا من البراهین وزعموا انها حجج قویة هی او هن من بیت
العنکبوت .

در مسأله اراده حق و نحوه تعلق آن باشیاء و نیز در مسأله غایت و این که هر فعل اختیاری

باید مسبوق الوجود به غایت و غرض باشد و هر فعل عاری از غرض و غایت جزاف است و در
افعال جزافی غیر عقلایی نیز بیک معنی غرض موجود است کتب اهل کلام مشحون است
از مطالب سست و غیر قابل اعتنا در این مسأله معتزله و اشاعره از حیث اظهار هفوات و مطالب

←

→

وجود او کمال و فعلیتی معقول نمی باشد هم فاعل است و هم غایت بل که فاعل حقیقی و غایت حقیقی و

مراد و معشوق و محبوب واقعی اوست و همه حقایق برای رسیدن باو در حرکت و جنبش هستند .

۱- فی الاسفار والمبدء والمعاد و غیرهما «کالاوضاع الفلکیة» .

والأمور العالیة الإلهیة معطلین فعله تعالى عن الغایة والمصلحة والحكمة مع ان فعل العاثر والنائم والساہی لا ینفک ایضا عن غایة ومصلحة لبعض قواه وان لم یکن للعقلیة او الفکریة کتخیل لذة او زوال حالة مملة او غیر ذلك فان التخیل غیر الشعور بالتخیل و غیر بقاءه فی الذکر .

→

مخالف کتاب آسمانی و سنت محمدی دریک سطح قرار دارند و برخی از متکلمان و اهل حدیث از شیعه هم دست کمی از آنها ندارند . وفی کلام اهل التحقیق: «ان العالی لا یرید السافل ولا یرتکمل به» عدم نیل به مغزای این کلمه قدسیه صادر از مصدر تألثه منشأ این همه اشتباه شده است بهر حال جماعت معتزله از آنجایی منکر علم تفصیلی حق بر ذات شده اند و از تصور این که یک وجود واحد بذاته علم تفصیلی بهمم اشیا باشد و این علم به نظام کلی همان اراده حق است و این که همین حقیقت مراد و مقصود بالذاتست بکلی عاجز و ناتوانند و معتقد شده اند که افعال الهی معلل به اغراض است ولی زائد بر ذات درحالتی که ذات حق را نایب صفات و از باب آنکه صفت هر گز عین موصوف نشود نفی صفات کمالیه از حق کرده و ذات را نایب صفات میدانند و افعال حق را معلل به غرض زائد بر ذات و مقصود حق را از اظهار فیض وجود ایصال نفع به اشیا ممکنه دانند از باب آنکه غرض عاید بذات سبب تکامل و نتیجۀ مستلزم در وجود حق است غرض از ایجاد ایصال نفع به غیر است و افعال عباد را معلل با غراض موجب استکمال عباد دانسته اند .

این معنا همانطوری که مؤلف علامه تحقیق فرموده اند باطل است و ایصال کمال از ناحیۀ حق به عباد باین معنا که افاضۀ فیض از مبدء وجود فقط جهت ایصال نفع و یا تکامل عباد باشد عبارتست از ارادۀ حق اول بالذات ایجاد حقایق امکانیه را که عین فقر و صرف ربط بحقند و بالذات مراد حق واقع نشوند چون رسانیدن نفع و ایصال کمال نسبت به حق تعالی باید بالذات با آن حق محض ارتباط داشته باشد و این ایصال نفع که علت انبعاث اراده و مشیت الهیه است نسبت بمبدء وجود یا موجب کمال است در حق اول چون فعل بدون غرض از او صادر نمی شود و یا سبب نقص است و یا این ایصال کمال که فعل حق است جهت وجود و عدمش نسبت بذات متساوی است صورت اول و دوم بدیهی البطلان و شق سوم مستلزم ترجیح بلامرجح است و بنا بر جمیع تقادیر حصول صفت زائد بر ذات ملازم است با ترکب حق از صفت و موصوف . علاوه بر این جهت این صفت زائد بر ذات قهراً باید صفت

←

ولم يعلموا انه مع ابطال الداعى وتمكين الارادة الجزافية لا يبقى للنظر والبحث مجال وعلى اليقينيات اعتماد لعدم الامن عن ترتب نقيض النتيجة عليها لاجل الجزافية التى تنسبونها الى الله تعالى وربما يخلق فى الانسان حالة تراه الاشياء لا كما هى . وكذا ما زعمته جماعة اخرى، من المتكلمين من انه تعالى فاعل بالقصد والروية والا لزم كونه فاعلا بالطبيعة .

→

کمالی حق و موجب تمامیت ذات باشد که افاضه و ایجاد بر آن توقف دارد درحالتی که ذات باید صرف کمال و آنچه که مدخلیت درفاعلیت او دارد عین وجود او باشد .

جماعت اشاعره که حسن و قبح عقلی را منکرند از نتایج مترتب بر این مباحث بکلی خود را کنار کشیده اند و فاضل این جماعت و مدافع مسلک اشاعره فخر رازی در کتاب محصل در مقام نفی غرض از فعل حق بطور مطلق گفته است اثبات غرض و علت غایی در فعل کامل مطابق مستلزم استکمال ذات است و در اثبات مدعای خود دلیل حکما را در نفی غرض از فعل حق، غرض زائد بر ذات مفصل تقریر و تحریر نموده است^۱ .

امام علامه خواجۀ طوسی در نقد خود بر کتاب محصل گوید: «هذا حکم اخذه من الحكماء واستعمله فی غیر موضعه...» و این که در کلمات برخی از اعلام است که غرض از

←

۱- امام فخر باین معنا توجه نموده است که در صورتی استکمال حق لازم می آید که غایات و اغراض زائد بر ذات حق باشد از آنجائی که مراد و مقصود بالذات حق اول است و جمیع اغراض و غایات بآن حقیقت کامل محض مترتب میشود و حق اول در مقام اظهار کمال خود غایت و مقصود بالذات و خود مراد و اراده بالذات و محبوب بالذات است و از باب ملازمه بین حب بذات و حب بآثار اشياء مقصود به تبع و بالمرض می باشند «مقصود تویی، کعبه و بتخانه بهانه» . معنی «لایسأل عما یفعل» آنست که صدور فیض بنحو اطلاق از او بآن جهت است که خود غایت بالذات است و همه اغراض بآن ذات منتهی شود و غایة الغایات و نهاية النهايات اوست و فاعل مطلق و غایت مطلق در ذات او بوجدی واحد موجود است و قد قرر فی مقره ان الحق هو المرجع لكل شيء . و نیز بیان شده است که صورت تمامیه که همان غایت باشد در هر معلولی وجود علت است و النهايات هی الرجوع الی البدايات و فعل صادر از حق فعل وحدانی شامل همه اشیاست و حقایق خارجی به علل خود می پیوندند کما فی التنزیل «انا لله وانا الیه راجعون»

ولم يتفطن بان كل قادر يكون افعاله معللة بالاغراض والدواعى الزائدة على ذاته يكون كالإنسان مضطرا في صورة مختار كما بين في محله^١ .

فهو ايضا انما نشأ من الجهل بان ارادته تعالى ارفع من هذا النمط الذى يتصورونه فى حقه بل ذاته اجل من القصد والطبيعة جميعا .

فحينئذ لا بأس بنا، لو بسطنا الكلام فى تحقيق ذلك المقام على ما وافق مذهب الحكماء الكرام والمحققين من افاضل اهل الاسلام متضمنا لايراد شكوك وقعت منا فى سالف الايام مع اجوبة الهمنى بها واهب العلم^٢ ومفيض العقل والالهام فنقول: الإرادة فينا شوق متأكد يحصل عقيب داع هو تصور الشئ، الملائم تصورا، ظنيا، او تخيليا، او علميا؛ موجب لانبعث القوة المقتضية لحركة العضلات الآلية والاعضاء الادوية لأجل تحصيل ذلك الشئ .

وفى الواجب تعالى لبراءته عن الكثرة والنقص ولكونه تاماً وفوق التمام تكون عين الداعى وهو نفس علمه بنظام الخير فى نفسه المقتضى له .
وذلك العلم عند رؤساء المشاءين صورة زائدة على ذاته وعند شيعة الاقدمين كشيخ الاشراق واتباعه عين ذاته تعالى .

→

خلقت عرفان حق ويا ايصال كمال بحقايق ويا علم عنايى حق مقتضى ايصال هرشء است بكمال لايق آن و اين كه در كلمات اهل عرفان وظواهر ونصوص وارد شده است قصد حق از خلق احسان بوده است و «فخلقت الخلق لكى اعرف» مراد غرض ثانى وغايت به تبع وبالعرض است كه مترتب است بر حب بذات و عشق بمعروفيت اسماء وصفات و اليه يحمل ما ورد فى كلامهم ان الغرض من التجلى الاحدى كمال الجلاء والاستجلاء اى ظهور الحق فى مرءات الكامل وشهود نفسه فيه او شهود نفسه فى كل شء «انت مرءاته وهو مرءات احوالك» .

١- كما قالوا: «ان النفس فينا وفى سائر الحيوانات مضطرة فى افعالها» .

٢- واعلم ان فى كون الإرادة فينا شوقا مؤكدا عقيب داع دركنا الملائم شكوكا اوردت فى موضعها لانا قد نريد امرا ونفعله وليس فينا الشوق المؤكد بل قد كان فينا اتيان الفعل مقارنا للكرهه ولكن نفعله لمصلحة كلية كحفظ النفس وحفظ العرض وغيرهما المريض يشرب الدواء ويكره شربه وقد يكون فى فعل واحد جهة اكراه وانقباض وجهة رضاء ورغبة .

فارادته تعالى للأشياء أى مرديته لها عند هذه الطائفة هى كون ذاته تعالى بحيث يفيض عنه صور الأشياء معقولة له، مشاهدة عنده، مرضياً لديه على نظام هو اتم النظمات، الممكنة خيراً وكمالاً .

لأعلى ان تتبعه صور الأشياء؛ اتباع الضوء للمضيئ، والأسخان للنار تعالى عزه عن ذلك علواً كبيراً .

بل على انه عالم بكيفية نظام الخير الواقع فى الوجود مشاهداً، اياها وفيضان الخير والفضل عنه غير مناف لذاته بل انه مناسب لجناحه ومرضئاً عند ذاته وليس انه يوجد الأشياء ثم يرضى بها بل نفس وجود نظام الخير نفس رضاه بها .

فاذا تحقق وتبين ان ارادته للأشياء عين علمه بنظام الخير الأكمل الأصاح الذى هو تابع لعلمه بذاته وعلمه بذاته هو بعينه داع له الى افادة الخير والجود — لما علمت من القول بان محبته تعالى لذاته تستتبع محبته للأشياء فكما ان لعلمه مراتب فكذلك لإرادته، ونفس وجود الأشياء الخارجية كما انها نفس علمه تعالى بها هى ايضاً نفس ارادته تعالى لها بمعنى مراديتها لا بمعنى^١ مرديته (١) .

(١) اين مسأله كه جميع موجودات مراتب علم و اراده حقد يكي از مباحث عاليه عرفان و مبتنى بر وحدت شخصى وجود است فهم اين بحث بسيار غامض است و عادت اين عظيم آنست كه گاهى عالي ترين دقايق را كه بر مهمترين قواعد توقف دارد با عبارتي کوتاه تقرير و اشاره نموده رد مى شود و مشكل فهم اسفار بيشتر در اين قبيل از تحقيقات است . آخوند در اسفار ويكي دو مورد از ديگر آثار خود اين عبارت را ذكر كرده (معلوم ميشود عبارت اين رساله غلط است و شايد ناسخى كه خود اهل علم بوده است از دشواري مطلب را عوض كرده و بمسلك مشهور حمل نموده است) :

«... و اقول: هاهنا سر عظيم من الاسرار الالهية نشير اليه اشارة ما ؛ وهو انه يمكن للعارف البصير ان يحكم بان وجود هذه الاشياء الخارجية من مراتب علمه و ارادته بمعنى

←

١- به حاشيه نگارنده اين سطور مراجعه شود، عبارت مسلماً بمعنى (مرديته ...) است نه (مراديه) و گر نه مطلبى غير آنچه جمهور فهميده اند ذكر نموده است به تعاليق حقير رجوع شود به شماره (١) .

وتلك الأشياء وان كانت نفس مراده تعالى ونفس رضاه ولكن ليست هي علة غائية وغرضاً له تعالى في فعله بل ذاته تعالى علة غائية لاييجاد الاشياء وغرض له

→

عالميته ومريدته لابعنى معلوميته ومراديته فقط وهذا مما يمكن تحصيله للواقف بالاصول السالفة ذكره^۱ بنا بروحدت شخصی حق تعالى دارای بطون وظهور است^۲ ودر مقام غیبه ذات جميع حقایق را به نفس تعقل ذات تعقل می کند ودر مقام ظهور و تجلی در هیاكل ممکنات در هر مرتبه یی از مراتب تحقق دارد ومتصفاست (به مريدیت) و (عالمیت) و... وهو عال في دنوّه ودان في علوه... و صرف الوجود لا يتعدد ولا يتكرر آنچه باسم خلق ظهور دارد مقام تفصيل وفرقان آن حقیقت واحد است. قال استادنا الأقدم افضل المحققين و قدوة اولياء المقربين مولانا النوري (رض): «اشارة الى المرموز الذي يعبر عنه بلسانهم بوجود زيد(ا له زيد) اذ حقيقة الوجود الصرف التي هي عين ذاته تعالى انما هي الوجود الموجود بذاته وبالحقيقة وماسواها ليس له في مرتبة ذاته الفاقرة حظ من حقيقة الوجود والا لزم المماثلة الموجبة للتركيب والإفتقار، والتحديد والاضطرار، فيصير القاهرة مقهوراً والواجب ممكناً واذا لم يكن لشيء مما سواه سبحانه في مرتبة ذاته حظ من حقيقة الوجود والموجودية لا يتصور الا بالوجود والوجود بما هو وجود لا يتصور له ثان ولا يتعدد كما او مانا اليه و اظهرنا، فلا يمكن الا بالوجود الصرف الذي هو حقيقة الحق الحقيقي القيومي، وحده لاشريك له، فهو وجود كل شيء بمعنى انه الذي به يتحصل الاشياء يامن كل شيء قائم به وهذا بالحقيقة هو المقصود من قول اهل الله من كون وجود كل ممكن زائداً على ذاته خارجاً عنه لا ما يتخيله الجمهور من الزيادة في الذهن على الماهية» .

۱- رجوع شود به اسفار الهيات بالمعنى الاخص طبع جديد ط ۱۳۸۶ جلد ۶ ص ۲۵۴ مبحث اراده

ونحوه وجود آن .

۲- والى ما ذكرنا اشاره الشاعر العارف :

دربا بخيال خویش موجی دارد	خس پندارد که این کشاکش از اوست
عالم بخروشر لاله الا هوست	غافل بگمان که دشمن است این یادوست

یعنی پندارد که این دشمن است و آن دوست است هیئات از اثبات دوتی در وجود که اساس شریک است و لذا قال على عليه السلام «بینوته مع خلقه بینونة صفة لاعزلة» وهذا نصاب تمام التوحید والى هنا ينتهى القول .

فيها كما انه علة، فاعلية، لها - لما عرفت من الفرق بين ما بالذات وبين ما بالعرض قال الشيخ الرئيس في التعليقات: «ولو ان انساناً عرف الكمال الذي هو واجب الوجود بالذات، ثم ينظم الامور التي بعده على مثاله - حتى كانت الامور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال . فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل فهو ايضاً - الغاية والفرض» انتهى^١ .

ومما يجب على وليي وفقه الله تعالى ان يعتقد ان الواجب تعالى كما انه غاية الأشياء بالمعنى المذكور فهو غاية بمعنى ان جميع الأشياء طالبة لكمالاتها ومتشبهة به في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في حقها . فلكل منها عشق وشوق اليه، اراديا كان، او طبيعيا . والحكماء المتألهون حكموا بسريان نور العشق والشعور في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتهم «لكل وجهة هو موليها» . يحن اليها و يقتبس بنار الشوق نور الوصول لديها .

والية الإشارة بقوله^٣ سبحانه: «وان من شيء الا يسبح بحمده» . وقد صرح الشيخ الرئيس في عدة مواضع من كتاب التعليقات ب: ان القوى الارضية كالنفوس والطباع لا يحرك موادها لتحصيل ماتحتها من المزاج وغيره وان كانت هذه من التوابع اللازمة لها بل الغاية في تحريكاتها لموادها هي كونها على افضل ما يمكن لها لتحصيل التشبه بما فوقها كما في تحريكات نفوس الافلاك اجرامها بلافات - انتهى .

ومن العرشيات الالهامية التي لنا على اثبات هذا المطلب هو : ان النفس الانسانية في مبدء فطرتها خالية عن العلوم الانتقاشية كلها البتة . ولا خفاء في ان استعمال الآلات متوقف على العلم بها. وهكذا يعود الكلام -

١- كتاب التعليقات نسخة خ ط، م (١٠١٢) ص ٢٨ .

٢- «ولكل وجهة هو موليها» ص ٢، ي ١٤٣ .

٣- ص ١٧، ي ٤٦ .

فاما ان يدورا ويتسلسل وكلاهما محالان مطلقا لحدوث النفس فاول علوم النفس : هو علمها بذاتها ، ثم علمها بقوى البدن والآلات والتي هي الحواس الظاهرة والباطنة. وهذان العلمان انما هما من العلوم الحضورية الاشرافية، ثم بعد هذين العلمين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذي هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته سابقا .

فان هذا الاستعمال ليس فعلا اختيارياً بمعنى كونه حاصلًا بالقصد والارادة وان كانت النفس عالمه به مريدة له، لأن ذلك الفعل انما تنبعث عن ذاتها لاعن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات ؛ لأب قصد زائد عليها قائم بها ولا عن طبيعة عديمة الشعور كاحراق النار و تبريد الماء . بل لأنه لما كانت ذاتها في آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها؛ عشقا، ناشيا عن الذات لذاتها اضطر الى استعمال الآلات التي لا قدرة لها الا عليه .

وبهذا التحقيق اندفع مايتوهم من ان استعمال الحواس فعل اختياري و حدود كل فعل اختياري مسبق بتصور ذلك الفعل والتصديق بفائدته فوجب ان يحصل قبل استعمال الحواس صور تصورية وتصديقية .

وذلك لاننا نقول: ان نسبتى صدور استعمال الآلات وعدمه ليستا متساويتين بالنسبة الى النفس حتى يلزم احتياجاها الى المرجح من تصور الفعل والتصديق بفائدته قبل الإستعمال بل المرجح المقتضى ذات النفس فينبعث ذلك الاستعمال عن عشق ذاتها وعين الشوق الذاتى لها الى كمالها الأقصى والى التشبه بما فوقها فلا يكون مسبوقاً بتصور ذلك الفعل بل صدور ذلك الجزء عن النفس هو بعينه تصورها له وشوقها اليه بلاصورة مستأنفة .

ومن هاهنا - يتفطن اللبيب بأن غاية جميع المحركات من القوى العالية والسافلة فى تحريكاتها : هو الواجب تعالى ؛ فيكون غاية بهذا المعنى ايضا . وبهذا يعلم سر قولهم : «لولا عشق العالى لانطمس السافل...»

ثم لا يخفى عليك يا اخا الحقيقة ان فاعل التسكين كفاعل التحريك فى ان مطلوبه ليس ماتحته كالأين مثلا بل غايته ومطلوبه ايضا كونه على افضل مايمكن فى حقه ويلازمه كما قال المعلم الثانى فى كتاب الفصوص: «صلت السماء بدورانها،

والأرض برجحانها...» وقيل فى الشعر :

«فذلك من عميم اللطف شكر و هذا من أدقيق الشوق شكر»

(فان قلت): كيف يكون علمه تعالى بنظام الخير وهو عين ذاته علة غائية

وغرضاً فى اليجاد ؛ والعلة الغائية كما صرحوا به هى: ما يقتضى فاعلية الفاعل .

فيجب ان يكون امراً غير الفاعل ضرورة مغايرة المقتضى والمقتضى .

(قلت) : كثيراً ما يطلقون الإقتضاء ويريدون به المعنى الأعم وهو مطلق عدم

الانفكاك؛ اعتماداً على فهم المتدرب فى العلوم .

كيف ولم يتم برهان ولا ضرورة على ان الفاعل والغاية يجب ان يكونا

متغايرين بل قديكون وقد لا يكون . ؟

فان الفاعل هو ما يفيد الوجود والغاية ما يفاد لأجله الوجود سواء كان نفس

الفاعل او اعلى منها .

ولو كانت الغاية قائمة بذاتها او كانت يصدر عنها امر لكانت فاعلاً وغاية .

فذاًت البارى علة فاعلية من حيث انه يفيد وجودها [ما] يوجد عنه .

وعلة غائية من حيث انه افادته الوجود لأجل علمه بنظام الخير فيه الذى هو

عين ذاته المعشوقة لذاته .

فان قلت : الغاية وان كانت بحسب الشيئية متقدمة على الفعل ولكن يجب

ان يكون بحسب الوجود متأخرة عن الفعل مترتبة عليه .

فلو كان البارى فاعلاً وغاية يازم ان يكون متقدماً على ساير الاشياء ومتأخراً

عنها

فيكون شىء واحد اول الأوائل وآخر الأواخر .

قلت: تأخر الغاية عن الفعل وترتيبها عليه انما يكون اذا كانت من الكائنات

واما اذا كانت اعلى من الكون فلا

لأن المعلول منقسم الى مبدع ومحدث .

والغاية فى القسم الأول يقترب مع المعلول ماهية ووجوداً باعتبارين .

وفى القسم الثانى، يتأخر عنه وجوداً، وان تقدمت عليه ماهية هذا مذكروه

فى الكتب .

وانا اقول (يا اخا الحقيقة): ان العلة الفائية فى الكائنات يعنى القريبة منها
لا الفاية القصوى ؛ فانها فى الكل هى ذات البارى جل مجده ، اذا تأملت فيها فهى
فى الحقيقة عين العلة الفاعلية دائما فان الجايح اذا اكل ليشبع؛ فحاول ان يستكمل
له وجود الشبع، فيصير من حد التخيّل الى حد العين ، فهو من حيث انه شعبان
تخيلا؛ هو الذى يأكل ليصير شعبان وجودا، فالشعبان تخيلا هو العلة الفاعلية
والشعبان وجودا هو العلة الفائية .

فالأكل صادر من الشبع ومصدر للشبع ولكن باعتبارين مختلفين :

فهو باعتبار الوجود العلمى فاعل ؛ وباعتبار الوجود العينى غاية .

واما فى الواجب تعالى فلامغايرة بينهما اصلاّ فانه - عز وجل - لما كان
ماهيته انيته كان الفاعل والغاية فيه امرا، واحداً بالذات وبالإعتبار جميعاً .

ثم اقول: ان الواجب تعالى اول الأوائل من جهة وجود ذاته وكونه علة فاعلية
لجميع ماسواه

وعلة غائية وغرضاً لها وهو بعينه آخر الأوائل من جهة كونه غاية وفائدة ،
يقصده الأشياء ويتشوق اليه طبعاً وارادة لانه الخير المحض والمعشوق الحقيقى،
فمصحح الاعتبار الأول نفس ذاته،

ومصحح الاعتبار الثانى صدور الأشياء عنه على وجه يلزمها عشق يقتضى
حفظه كمالاتها الأولية وشوق الى تحصيل ما يفقد عنها من الكمالات الثانوية
ليتشبه بمبدءها بقدر الامكان كما اشير فى قوله تعالى : «هو الذى اعطى كل شئ
خلقه ثم هدى»^١

وستعلم الفرق بين الغاية الذاتية والغاية العرضية .

فان قلت: ان الحكماء قد استنكفوا عن القول بكون افعال الله تعالى معللة
بالغرض والغاية فكيف يحصل الموافقة بين كلامهم وما ذكرته من اثبات الغاية فيها
قلت: مرادهم من الغاية المنفية عن فعله هى: ما يكون غير نفس ذاته تعالى
من: كرامة او محمداً او ثناء او ايصال نفع الى الغير او غير ذلك من الاشياء المترتبة

على الفعل من دون الإلتفات اليها من جناب القدس .

بل كل فاعل لفعل فليس له غرض حق فيما دونه ولا قصد صادق لأجل معلوله لأن كل ما يكون لأجله قصد، يكون ذلك المقصود أعلى من القصد بالضرورة فلو كان الى معلول قصد صادق غير مظنون لكان القصد معطياً لوجود ما هو اكمل منه وهو محال .

(فان قلت): غرض الطبيب وقصده فى معالجة شخص وتديره اياه حصول الصحة وقد يستفاد الصحة من قصده اياها .

(قلت): ليس قصد الطبيب مفيد الصحة بل مفيدها انما هو مبدء اجل من الطبيب وقصده وهو واهب الكمال على المواد حين استعدادها والقصد مطلقاً مما يهين، المادة لاغير .

والمفيد شئ آخر ارفع من القاصد فالقاصد يكون فاعلاً بالعرض لا بالذات.

فان قلت : كثيراً (ما) يقع القصد الى ما هو اخس منه،

قلت: لكنه على سبيل الفلظ والخطأ والجزاف ،

فان قلت: اذا لم يكن للواجب غرض فى الممكنات وقصد الى منافعها فكيف

يحصل منه الوجود على غاية من الاتقان ونهاية من التدبير والإحكام .

ولا يمكن لنا ان ننكر الآثار العجيبة الحاصلة فى العالم من تكون اجزائه على وجه يترتب عليها المصالح والحكم كما يظهر بالتأمل فى آيات الآفاق والانفس ومنافعها التى بعضها بينة وبعضها مبينة وقد اشتملت عليها المجلدات كوجود الحاسة للإحساس ومقدم الدماغ للتخيل ووسطه للتفكر و مؤخره للتذكر ، والحنجرة للصوت، والخيشوم لإستنشاق الهواء، والأسنان للمضغ، والرية للتنفس والبدن للنفس والمعرفة البارى جل ذكره الى غير ذلك من منافع حركات الافلاك واوضاع مناطقها ومنافع الكواكب سيما الشمس والقمر مما لا يفى بذكره الا لسنه والأوراق .

قلت: وان لم يكن له تعالى علة غائية ولا لمية مصالحة من المنافع والمصالح

التى نعلمه اولا نعلمه وهو اكثر بكثير مما نعلمه ولكن ذاته تعالى ذات لا يحصل منه الاشياء الا على اتم ما ينبغى وابلغ ما يمكن من المصالح سواء كان ضرورياً

کوجود العقل للإنسان ووجود النبی للأمة أو غیر ضروری ولكن مستحسن کانبات الشعر على الأشفار والحاجبین وتقیر الأخصص من القدمین ومع ذلك فانه عالم بكل خفی وجلي «لا یعزب^۱ عنه مثقال ذرة فی السماوات ولا فی الارض» .

کیف وعناية کل علة لمابعدھا کما مرت الیه الإشارة سبیلھا هذا السبیل من انھا لا یجوز ان یعمل عملا لاجل مادونها ولا ان یتکمل بمعلولھا الا بالعرض فی بعض الاشیاء لا بالذات ولا ان یقصد فعلا لاجل المعلول وان کانت تعلمه وترضی به فکما ان الاجسام الطبیعیة من الماء والنار والشمس والقمر انما تفعل افعالیها من التبرید والتسخین والتنویر لحفظ کمالاتها لا، لانتفاع الفیر منها ولكن یازمها انتفاع الفیر منها من باب الرشح کما قیل^۲ :

«وللأرض من كأس الکرام نصیب»

کذلك مقصود نفوس الأفلاك فی حركاتها لیس هو نظام العالم السفلی بل ما هو وراءها وهو التشبه بالخير الأقصى ولكن ترشح منها نظام مادونها على ما قیل شعراً: (۱)

(۱) کلمة (یا) مثل (او) جهت تقسیم است نه تردید، یعنی شخص نادان گمان می کند که این دشمن است و آن دوست درحالتی که همه ناشی از تجلیات معشوق کل است و ذلك لأن حقيقة وجود العالم حقيقة مبسطة تمتنع علیها العدم وحقيقة الوجود التي هی الوجوب وظهوره تنادی وتشهد بالتوحد وهو عین الهویة وبها للعالم الذی هو الماهیات ظهور وهویة بالعرض لا بالحقیقة لأن شیئیة الماهیة بذاتها موجودة ولا معدومة بل ولا جزئیة ولا کلیة وسیاتی انه بذاته المستجمعة مع جمیع الاشیاء (حکیم سبزواری) .

حقیقت وجود ذاتا بدون واسطه یک نوع معیت قیومیة بالاشیاء دارد که از آن بقرب وریدی تعبیر شده است که عین احاطة قیومیة حق است و فعل واحد او احاطة سریانیة در حقایق دارد و فعل واحد که از آن به (امر) تعبیر شده است از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحح کثرت و سبب ایجاد یا ظهور و سبب وجودی و تهیه اعداد از برای ایصال فیض بهمة حقایق ولی جهت قرب وریدی و معیت قیومی غالب است بر هر چیز پس همه چیز از اوست و برگشت همه باو و (خس پندارد که این کشاکش از اوست) .

عالم بخروش لاله الا هوست غافل بگمان که دشمنست این یادوست
 دریا بوجود خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش از اوست
 فهذه اللوازم یا حبیبی هی غایات عرضیه ان ارید بالغایة ما يجعل الفاعل
 فاعلاً .

و ذاتیه ان ارید بها ما یرتب علی الفعل بالذات لا بالعرض کوجود مبادی الشر
 و غیرها فی الطبیاع الهیولانیة .

فان قلت: هذه اللوازم الثانوية مع ملزوماته التي هي كون تلك المبادئ على
 كمالاتها الاقصى يجب ان يكون متصورا لتلك المبادئ سواء كان التصور بالذات كما
 في الملزومات او بالعرض كما في اللوازم مع ان طائفة من تلك المبادئ انما هي القوى
 الطبيعية التي لا شعور لها اصلاً .

قلت: نفى الشعور مطلقاً (۱) ولو بوجه ضعيف عن الطبیاع مما لا سبيل لنا
 اليه بل الفحص والنظر يثبتانه فان الطبيعة لولم يكن لها في افعالها مقتضى ذاتي
 لما فعلته بالذات ضرورة اذا لم يكن لمقتضاها وجود الا آخراً فله نحو من الثبوت
 اولاً المستلزم لنحو من الشعور وان لم يكن على سبيل الروية والفكر بل الحق عدمه

(۱) شعور و علم بمعنای بسیط و فطری برای همه حقایق ثابت است و علم مرکب برای
 برخی از حقایق که از ماده و جسم متحرک دورند اما دلیل بر این معنی از این قرار است: بدون
 شك صریح وجود حق علت حقایق وجودی است و آنچه که منخلیت درعلیت و خالقیت و
 مبدئیت حق دارد زائد بر ذات حق نمیباشد و صفات کمالیه عین وجود حقند و صریح ذات
 حق با وصف این که همه کمالات عین وجود اوست متجلی در اشیاست و منتزل از حق نفس
 حقایق وجودیه است بنابراین وجود نازل از سماء اطلاق باراضی تقیید دارای همه کمالات
 مستجن درغیب وجود است ولی کمالات نازل از حقیقت وجود چه آنکه انحطاط از مقام وجوبی،
 لازم مخلوقیت است و کمالات وجودی از جمله علم و اراده (حب و عشق) در ظهور و خفا
 و شدت و ضعف تابع اصل وجود است لذا حقایق موجود در عالم ماده بقدر وجود خود از
 علم بهره دارند و لذا قال المؤلف العظیم : بل هذه الصفات عينه تعالى وهو بذاته المتصفة بها
 مع جميع الاشياء لأنها مظاهر ذاته ومجالي صفاته... غاية الامر ان تلك الصفات في الموجودات
 متفاوتة ظهوراً وخفاءاً...

كما فی القرآن «وان من شیء الا یسبح بحمده»^۱ ولكن لاتفقهون تسبیحهم .
(فان قلت)^۲: قد يستدل من جهة احكام الفعل واتقانه على روية الفاعل
وقصیده ،

وانت تقول: ليس افاعیل المبادئ الذاتية على سبیل القصد والروية ؟
(قلت) فان كان مع الروية والقصد الى حصولها اولا یكون ؛ والروية لایجعل
الفعل ذاغایة كما انه یحصل الولد وان اقترن معها روية وقصد .
و مما یؤید هذا : ان نفس الروية فعل ذو غایة وهی لایحتاج الى روية
اخری .

وايضاً اصحاب ملكات الصناعات كالکاتب الماهر لایروی فی کل حرف وكذا
العواد الماهر لایتفكر فی کل نقرة .

واذا روى الكاتب فی كتبه حرفا او العواد فی نقره یتبلد .
فللطبیعة غایات بلا قصد وروية وقرب من هذا اعتصام الزائق بما یعتصمه
ومبادرة اليد الى حك العضو بلا فكرة وروية .

فان قلت: قد صرحوا بان الفایة قد یكون فی نفس الفاعل كالفرح والغلبة وقد
یكون فی القابل كصورة الكرسي فی الخشب وقد یكون فی شیء ثالث خارج عن
الفاعل جمیعا كرضاء فلان وقد علم من تقسیمهم هذا ان الفایة لایجب ان یكون غیر
حامل فیما دون الفاعل . [غیر حاصل فی مادون الفاعل] .

قلت : الكلام فی الفایة الذاتية التی یجعل الفاعل فاعلاً وهی بالحقیقة ماهی
متمثلة فی نفس الفاعل ان جاز له التمثیل كالعقول والنفس والطایع او یكون عین
معقولة الفاعل لذاته المعشوقة المستتبعة لوجود المفعول كذات الباری المصداق
لنظام الخیر فی الكل لأجل معقولة ذاته .

والغایات المذكورة فی التقسیم انما هی غایات عرضیة لأنها خارجة عن الفاعل .

۱- س ۱۷ ، ی ۲۶ .

۲- این مباحث را مؤلف بزرگ در اسفار تقریر فرموده و برخی از اشکالاتی را که در این جا بصورت

(ان قلت) بیان کرده در اسفار بصورت (سؤال) تقریر فرموده است .

فان محصل صورة الكرسي في الخشب بعمله وقاصد رضاء انسان بفعله ليس غرضه الا طلب اولوية يعود الى نفسه .

وكذا الباني لا يبني بناء بيته للإستقرار وللأجرة الا للحصول الغاية الأخيرة وهي الأولوية العائدة الى نفسه .

نعم حصول الصورة في القابل وغيرها من رضاء فلان اوسكنى الدار ونحوها انما هي غاية بمعنى نهاية الفعل .

والتقسيم المذكور انما يتأتى فيها اما الغاية التي هي اقصى ما يطلب الشيء لاجله فلا .

(فان قلت): قد يكون لبعض الأشياء غاية بالمعنى الأخير ولغايتها غاية وهكذا الى غير النهاية فلا يكون غاية قصوى يسكن لديه كأشخاص الكائنات؛ مع انك تقول: الغاية القصوى بالمعنى الأخير ايضاً هو الباري جل اسمه .

قلت: الغاية هناك نفس طبيعة تلك الأشخاص وكانت ممتنعة الإستبقاء الا في ضمن اشخاص بلانهاية فهذا الاستبقاء امر واحد لا بد في حصوله من وجود تلك الأشخاص الغير المتناهية فوجوداتها غايات عرضية ضرورية لا ذاتية فهي في حصول الفاعل فكما ينتهى سلسلة العمل الفاعلية الى الواجب تعالى كذلك ينتهى سلسلة الغايات الى الغاية القصوى التي هي ذاته تعالى فالله هو الاول والاخر ، منه ابتداء الامر واليه ينساق الوجود .

فقد تحقق وتبين من تضاعيف ما ذكرناه ان الباري تعالى هو الغاية القصوى بالمعنيين (١) .

(١) قال في كتابه الكبير : قد استوضح من تضاعيف ما ذكرناه ان المبدء الاول هو الذي ابتداء الأمر واليه ينساق وانكشف انه هو الغاية بالمعنيين بوجهين . احدهما بوجه الذاتية والعرضية والاخر بحسب الوجود العيني لذاته والتحقق العرفاني لغيره...» قال وحيد عصره وفريد دهره المحقق المحدث (السبزواري) في حواشيه على هذا الموضع من الاسفار :

«اي بينهما فرق اعتباري من وجهين كل منهما مؤسس الأثينية ومحصلها وكأنه فصل مقسم للغاية بمعنى المنتهى اليه للحركات والافعال والطلبات، لا ان مابه الإفتراق المذكور من الطواري بين الإثينية وكذا الفرق بين الوجهين اعتباري من باب سبك اعتباري من

والفرق بينهما انما هو بحسب الوجود العینی لذاته والتحقق العرفانی لغيره.
یعنی بذلك انه تعالى هو الاول بالإضافة الى الوجود اذ صدر منه وله الكل على
رتبة واحدا بعد واحد .

اعتباری .

و خلاصة ما ذكر من زيادة التبصرة الى التذنيب^۱: ان الغاية الأخيرة لجميع العالم
لها ثلاثة معان (احدهما) العلة الغائية وقد علمت اعتبار السبق في علم الفاعل فيها^۲ وانها
علمه السابق الفعلي بوجه الخير في النظام الكلي (چون ارادة حق همان علم حق است به نظام اتم
واراده و علم حق مبدء نظام كلي است ومحيط و واسع وشامل همه اشياء است برخلاف اراده
انسانی مثلاً كه مبدء افاعيل جزئيه ونفس انسانی مدبر نظام جزیی بدن است. مراد از كلي
در اصطلاح اكابر معنای سعی محيط واسع است نه كلي باصطلاح اهل ميزان) . و (ثانيها) :
الغاية بمعنى ما ينتهي اليها الفعل ويعتبر فيها النهاية، وهذا قسمان: احدهما: ما ينتهي اليه

۱- در اسفار آنچه را كه آخر اين رساله تحرير نموده است به عنوان «زيادة تبصرة» و بعد از ذكر
آنچه را كه محقق سبزواری تقرير نموده است وما نقل كرديم مطلب را به «تذنيب» ختم نموده است وبه
تحرير فصول عرفانی اسفار كه مشتمل بر عالی ترین مباحث ومسائل فلسفی است پرداخته است .
ملاحظه را گویا در اسفار هم نظر به جواب مسائل این سائل داشته است وبرخی از مشکلات را به عنوان
سؤال و جواب تقرير و تحقيق فرموده است بوجود این رساله كه بسیار عالمانه نوشته شده است در
چند مورد از آثار خود از جمله اواخر تعليقات خود بر حكمت اشراق و شرح آن (شرح علامة شیرازی)
تحقيق در نحوه ظهور نفس و این كه بچگونه میشود بین مجرد و مادی (روح و بدن) تركيب طبیعی بوجود
آید و فقط در بین حکمای عظام دوره اسلامی او این مسأله را بنحوی جامع الاطراف تحقيق فرموده است
تصريح کرده وحل مشكل را به نحو تفصيل بجوابهای خود از سؤالات یکی از اصداقا ارجاع داده است .

۲- مسلماً علت غایی باید قبل از وجود خارجی فعل يك نحو تقرر و تحقق داشته باشد اگرچه این
سبق غیر زمانی و بحسب تحقق خارجی عین وجود فاعل باشد و در برخی از موارد نیز متمم فاعلیت فاعل
و بحسب زمان مقدم بر فعل و جهت متمم فاعلیت فاعل است و فاعل زمانی بهمین جهت فاعل حقیقی نیست
و در فعل نیز دایره اختیار او ضعیف و بحسب واقع در افعال او يك نوع اضطرار تحقق دارد و فاعل
بنحو اطلاق و مختار بنماینای كلمه حق اول است .

وهو الآخر بالإضافة الى سير المسافرين اليه فانهم لا يزالون مترقين من منزل الى منزل الى ان يقع الإنتهاء الى تلك الحضرة. فيكون ذلك آخر السفر. فهو آخر

→

الفعل بالذات والآخر ما ينتهي اليه بالعرض وهذا ان هما المراد بالذاتية والعرضية وبحسب الوجود العلمى لذاته والتحقق العرفانى لغيره يعنى وجوده العينى النفسى لذاته ما ينتهى اليه بالذات هذا الفعل الكلى والابجاد المطلق. ووجوده الرابطى لغيره معروفاً ما ينتهى اليه بالعرض وانما مغايرة هاتين العلمين مادام بقاء ما للعارف، وعند الطمس الصرف والفناء المطلق او العلم الحضورى من باب علم الفانى بالمفنى لا يبقى شئ حتى يتحقق وجود رابط، والمعروفة صفة آتية له تعالى كالعلم» انتهى ماحرره وحققه الحكيم المحشى (قده).

بنا براین (احببت) ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء وصفات ملازم با اعيان و مفاهيم وماهيات با اين قيد كه اسماء مشهود حقند بعين شهود ذات - شهودا مفصلا - و اعيان لازم اسماء مشهود حقند - شهودا مجعلا - و از اين شهود و تجلى و تحرك غيبى اسماء طالب اعيان جهت اظهار وجود كمال خود و اعيان طالب ظهور اسماء و تجلى صفات در كسوت خود جهت خروج از ظلمت امكانى و تنور بنور واجبى است و سمت اسماء با اعيان سمت فاعلى و طلب اعيان تجلى اسماء را بنحو قبول ملازم با يك نوع انفعال و تأثر ذاتى غير مجعول مبرا از حركت و قوه و استعداد لازم جسمانيات و حقايق موجود در دار حركات و متحركات است و ظهور اعيان لازم اسماء و صفات ناشى از فيض اقدس است كه اين فيض عين مفيض و مفاض و مستفيض است و ملازم است با تجلى اسماء در اعيان ثابته و حقايق امكانيه بد تجلى واحد تفصيلى ناشى از فيض مقدس و وجود منبسط مى باشد و كلمه قدسيه (فخلقت) حكايت از اين حقيقت نمايد كه:

سايه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ما باو محتاج بوديم او بما مشتاق بود

كلمه مقدسه (لكى اعرف) حكايت نمايد از نهايت و غايت وجودى اشياء و مظاهر اسماء و صفات حق كه هر وجودى باندازه سعه وجودى خود طالب عاشق حقاقت و نیز بقدر حد وجودى خود معرفت حق از براى او در قوس صعودى حاصل آيد كه اندازه و مقدار معرفت تابع حوصله وجودى عارف است نه سعه كمالى و وجودى معروف (حق) كه (ادراك

فی المشاهدة، اول فی الوجود .



المفاض علیه للمفیض بقدر الإفاضة لا بمرتبة المفیض^۱ .

بعبارت دیگر : کثرات اعم از اسماء و صفات و اعیان و ماهیات بوجودی و احد جمعی احدی عاری از شوائب کافه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی احدی موجودند و در این مقام کثرت و سوائیت و دوئیت اگر چه نسبی باشد وجود و تحقق ندارد. اگر الله اسم ذات باشد لفظ - الصمد - اشاره است باین مقام و ذات و مرتبه که همه این تعابیر از برای صرف تفهیم است^۲ بمقتضای (کنت کتراً مخفياً فاحببت) از موطن وحدت صرفه متنزل بکثرت نسبیه شد و از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد، منشأ این حرکت غیبی عشق بذات و اسماء و صفات و حب بمعرفیت و ظهور اسماء و صفات است که غایت محبت و عشق سبب



۱- « من نیم جنس شهنشه، دور از از او - لیک دارم از تجلی نور از او » عین ثابت برخی از سالکان بحد معینی تعین ندارد و قوه قبول آنان - حد یقف - نپذیرد و از دریای رحمت خاصه حق حالت سیرابی بآنان دست نمیدهد و جمیع مظاهر وجودی را پشت سر می گذارند و بهشت و جهنم را بلعیده و با برفرق همه مراتب وجودی می گذارند که :

ای عجب بلبل که بگشاید دهان تا خورد او خار را با گلستان
این نه مرغست این نهنگ آتش است جمله ناخوش ها به پیشوی خوش است
والیه اشار مولانا (ره) :

هر که جز ماهی ز آبس سیر شد آنکه بی روزیست روزش دیر شد
نهایت سیر این دسته از کمال شهود حق است بصریح ذات و مشاهده حق عاری از کسوت اسماء و صفات که «کمال التوحید نفی الصفات عنه» در حدیث شریف اشاره شده است به غایت تجلی بمعنای دیگر که از آن به - جلاء و استجلاء - تعبیر نموده اند .

شهود حق ذات خود را در کسوت اسماء و صفات نهایت (جلاء) و شهود ذات خود را در کسوت معانی و حقایق خارجی ناشی از تجلیات اسمائیه و صفاتی بکمال یا نهایت استجلاء نامیده اند و نیز ظهور حق در وجود انسان کامل محمدی نهایت استجلاء و شهود حق در هر مظهري از مظاهر نهایت جلاء و بعکس این معنا نیز در کلمات برخی از اهل تحقیق دیده شده است .

۲- ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب فارغ از اندوه و عاری از تعب
متحد بودیم با شاه وجود حکم غیریت بکلی محو بود

وان الله عز وجل حيث انبأنا عن غاية وجود العالم بالمعنى الثانى قال (۱) «كنت

تجلى شد که رقیقه عشقیه الهیه سبب ظهور او از مقام اجمال بمرتبه تفصیل نسبی گردید و اسماء و صفات ظاهر شد و چون اعیان ثابت صورت و ظهور لاینفک اسماء الهیه اند از رقیقه عشقیه اعیان ثابته بظهور تفصیلی (به تبع اسماء و صفات) ظهور نمودند و چون عشق بذات و حب با اسماء و صفات کمالیه منفک از حب و عشق به لوازم اسماء و صفات نیست و از طرفی طلب از اسماء فعلی و طلب از اعیان ذاتی است و وجود و کمالات وجود بالذات مطلوب اعیان است از تجلی فیض مقدس که صورت فیض اقدس است مفاهیم و اعیان و ماهیات بوجود و ظهور تفصیلی در عرصه عین تحقق یافتند. بنابراین کمال جلاء عبارت است از تجلی حق به صور اسماء و کمال استجلاء تجلی و ظهور حق است در مراتب جمیع اشیاء. بنا بر این خلق حجاب حق و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهر الحق و هو الظاهر والباطن والیه ترجع الأمور). نزدها حل حجاب خلق ظاهر و حق باطن و نزدها حل شهود خلق باطن و حق ظاهر است.

«تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز»

(۱) قوله: «كنت كنزاً مخفياً...» وهو انبأنا بوجود الغاية الثانى للعالم ...

در علم اعلی بیان شده است که غایت وجودی هر معلول بعینها علت مفیض آن خواهد بود و این همان معناست که عرفای عظام فرموده اند: «النهايات هي الرجوع الى البدايات» موافقاً لقوله تعالى: «هو الأول والآخر والظاهر والباطن».

و چون معرفت عینی غایت وجود خلق است باید عرفان حق اگرچه بوجهی از وجوه باشد ممکن التحقق باشد و نیز باید برخی از موجودات بحسب نهایات وجود فانی در مرتبه واحدیت و متحد با مقام تعین اول گردند و چون عقول طولیه توسط عقل اول بنفس وجود عینی حق را شهود مینمایند و عقل اول نیز باعتبار حد وجودی منتزل از مقام احدیت و واحدیت است ناچار باید بعضی از افراد انسان باعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی بمقام فناء فی الله و مرتبه لی مع الله برسند که:

فرشته گرچه دارد قُرب درگاه ننگجد، در مقام «لی مع الله» ۱

۱- نهایت سیر وجود امکان در معراج ترکیب و قوس صعودی بیدایت وجود امکانی تحقق نمی یابد که مرتبه بدایت وجود امکانی در قوس زول تعین وجود مطلق بوجود عقل اول است و در نهایات وجود، حقیقت انسان کامل از این مرتبه بمقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می نماید. والیه اشار بقوله تعالى: «دنی،

کنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف».

فدلنا على ان الغاية القصوى لوجود العالم هو الله معروفاً كما انه الفاعل والعلّة
الغائية له وجوداً .

ودلنا ايضاً على بعض الغايات المتوسطة بقوله : «لولاك لما خلقت الافلاك» .

→

غایت وجود امکانی فاعل اوست و اگر سیر صعودی حقایق امکانیه بحق اول منجر
نشود بآنکه فاعل آنها حق است لازم آید که از برای شیء دو صورت تمامیه و کمالیه موجود
باشد - كما حققناه فی محله -

اما کیفیت تجلی و ظهور حق بوجهی که مأنوس با اذهان و افکار باشد از این قرار
است که (کنت) اشارتست به ذات صرف احدی که جمیع صفات و اسماء و احکام و آثار
در آن بنحو فناء کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت بکثرت و در برداشتن کثرات
بوجودی صرف و غیر محدود و غیر قابل اشاره و حکایت که از آن به غیب ذات و کنز مخفی
و احدیت ذاتیه و عنقاء مغرب تعبیر کرده اند و اطلاق لفظ (موجود-و وجود) بر این مرتبه
از باب تفهیم است نه لفظ حاکی از مسمی و محکی عنه و (احببت) اشارت است از تجلی ارفع
اعلی و مقدس از شوائب ترکیب و مرتبه ظهور مفاهیم اسمائیه و صفاتیّه حاکیه از ذات واحد
احدی متصف به جمیع اسماء و صفات و عناوین حاکی از کمالات ذات که بوجهی مغایر و
بوجهی عین ذاتند و این (احببت) حکایت می کند از یک نوع تنزل و تحرك غیبی ملازم با
ظهور ذات از برای ذات شهود ذات در کسوت اسماء و صفات؛ کثرتی مبرا از شوائب ترکیب
عینی و خارجی و این تحرك غیبی منزّه از قوه و استعداد ملازم با عنوان صمدیت؛ جامعیت
نسبت به جمیع کمالات و اسماء حسنی و صفات علیای ملازم با شهود این کمالات و لوازم
اسماء و صفات از اعیان و مفاهیم و جمیع کثرات منطوی در وجود واحد و مشهور از برای
ذات (کالشجرة فی النواة) و از همین تجلی ارفع اعلی و تنزل مقدس و مبرا از شوائب
امکانی و نقایص حدی (جاءت الکثرة ماشئت و کم شئت) .

←

→

فندلی، فکان قاب قوسین، او ادنی» لذا در مقام فناء انسان در حق و رجوع نهایت به بدایت احکام وجود
امکانی از قبیل مرآتیت و آیت بودن و ظلیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت محو میشود و عابد از معبود
در این مقام متمیز نیست . پس عدم کردم - عدم چون ارغنون گویدم : انا الیه راجعون

فالغاية الأخيرة لوجود العالم انما هى وجوده تعالى ولقاء الله عز وجل .
لذلك بنى العالم ولأجله نظم النظام والى ذلك ينساق الوجود « و ان الى ربك
المنتهى »^١ .

واذا بلغ الكلام الى هذا المبلغ الذى لم ير مثله اعين الأنام فاعلم يا ولى وفكك
الله ان ما ذكرناه انما يكون فى الغايات الحققة المطلقة وهاهنا غايات اخر وهمية كما
اشرنا اليه مجعولة زينت بطوائف من الناس فهم سالكون اليها فى لبس وعماية من
غير بصيرة ودراية وهم كل الناس الا عباد الله المخلصين .

واعلم ان هاء الطوائف ليسوا بمحل نظر ولى الوجود ولا يعبؤ الله بهم فانهم
مع ولى الوجود فى شقاق فانهم متوجهون الى غير ما وجه الله اليه الوجود ونظم النظام
فهم فى شق والوجود فى شق؛ فهم ليسوا عباد الله فى الحقيقة ولا الله مولاهم وسيدهم
وانما اولياءهم ماتولوا من الهوى، فله لامحالة ولى وهو شيطان من الطواغيت .

فان شئت سمهم عبدة الهوا وان شئت سمهم عبدة الطاغوت فقد نزل بكل
ذلك القرآن فمن تولى الله واحب لقاءه وجرى على ما جرى عليه النظام الحقيقى
تولاهم وهو يتولى الصالحين .

ومن تعدى ذلك فطغى وتولى الطواغيت واتبع الهوى، فلكل نوع من الهوى ،
طاغوت مشخص لكل معبود و وجه اليه كقوله « افرأيت من اتخذ الهه هويه »^٢ .

وانك لتعلم ان النظامات الوهمية والغايات الجزئية تضمحل ولا تبقى متى
هلك هذا الدار وانتقل الأمر الى الواحد القهار .

كل من كان وليه الطاغوت والطاغوت من جوهر هذه النشأة الدنيوية فكما
معنت^٣ هذه النشأة (١) فى العدم ازداد الطاغوت اضمحلالاً فيذهب به ممعنا فى

(١) لعلك تقول : ان للنفس فى مقام خياله اقتداراً على التصوير كما حققه فى المعاد

←

١- س ٥٣ ، ٤٣ .

٢- س ٤٥ ، ٢٢ .

٣- والظاهر: فكلاً ... كما فى الاسفار ولكن فى النسخة التى اهتمدنا عليها : فكما ... والحق انه

غلط من الناسخ والمعتين: فكلاً ... امعنت هذه ...

وروده العدم متقلبا^۱ به فی الدركات حتى تحله دارالبوار .

فاياك يا حبيبي ومتابعة الهوا والركون الى زخارف الدنيا جعلك واياي من عباده الصالحين^۲ الذين يتولاهم رحمته يوم الدين .

→

فالملاءم والمنافر ماهو موجود لها وهو المدرك بالذات لا بالعرض... اقول : ويعلم ان مألوفات هذه الطوائف والحسوسات الطبيعية فلا يتسلى بخيالاتها كمن يفوت ماله ويتوفى ولده في الدنيا فلا يتسلى بخيالهما (المال والولد) بل يتحزن اكثر وايضاً عقد قلبهم على فواتهما وذلك الايقان لا يفارقه...»

آنچه که باید در این مسأله با اهمیت تلقی شود آنست که صور اخروی که حاصل از تجسم اعمالند (این قید در این جا لازم است) بر طبق صور حاصل در نفوس در روح متقرر نمیشود بل که انسان هنگام انشاء صور اشیاء خارجی جهت انجام اعمال و افعال (اعم از افعال زشت یا زیبا) اراده و نیت و غرض منشأ افعال در نحوه ظهور صور در برزخ نفس انسانی اثر عجیبی دارد و صور حاصل از اعمال در آخرت و برزخ به صورتی مناسب آن نشأ و نیز روح عمل در باطن و صقع نفس متقرر میشود چون روز قیامت و آخرت روز حصول ثمره افعال و اعمال است تصور یتیم و اکل مال او در آخرت مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم و حدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است ظاهر نمیشود بل که منقلب به آتش دردناک می شود (نعوذ بالله من تبعات اعمالنا) که باید مأکول ظالم در آخرت واقع شود و عذاب آخرت از آن جهت دردناک است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام اخروی و از راه اجسام بر نفوس و ارواح آنها نمیشود بل که از صمیم روح شعله ور میشود و بر ظاهر سرایت می کند و حرکات اهل نار دوری و غیر مستقیم است لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد زائل نخواهد شد و معذب در آخرت امری داخلی است نه خارجی .

تجسم صور حاصل از اعمال به صور مناسب باروح نیت و نشأت آخرت از ضروریات است و از لوازم لاینفک نفوس لذا در اخبار وارد است که: مردم بر طبق نیت خود محسوس می شوند (وخاصیة تبدل النشآت کتبدل سنی القهط سبع بقرات عجاف فی الرؤیا...)

۱- منقلبا به فی الدركات (الاسفار) . ط م ۱۲۸۲ هـ ق . ج ۱ ص ۱۸۲ .

۲- فی الاسفار : والدين ...

المسألة الثانية

ان المحققين (۱) قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي لماتحته وقد سمعت هذا

(۱) قول السائل : ان المحققين قد اتفقوا على ان الجوهر ذاتي ...

اقول : كلمات اهل تحقيق در اين مسأله مختلف و درخور دقت و تحقيق است. محقق لاهیجی^۱ در حواشی مختصر خود بر تجرید علامه طوسی گوید: «... والمقصود (یعنی مقصود مؤلف تجرید خواجه) ان الجوهر والعرض ليسا بجنسین لماتحتهما وانما عبّر (علامه طوسی) من نفی الجنسية بكونهما من الامور الاعتبارية لاستلزامه له فان جنس الشيء من اجزاء الحقيقة فلا يكون امراً اعتبارياً. وكونهما امرين اعتباريين بعد ابطال جنسيتهما ظ: اذ ليس في الخارج امر زائد على حقيقة افرادهما بالضرورة يكون هو الجوهرية او العرضية بل لو امکن كونهما من الامور الخارجية لوجب كونهما من الذاتيات ولذلك لم يزد لدعوى كونهما من الامور الخارجية الاعتبارية^۲ شيئاً على ادلة نفی جنسيتهما .

محقق لاهیجی بعد از تحریر تعلیق مذکور در شرح این کلام خواجه که فرموده است: «اختلف العلماء في ان الجوهر جنس...» گفته است: «المتكلمون ذهبوا على نفی جنسيتهما والحكماء قالوا بجنسية الجوهر والظاهر ان النزاع لفظي^۳ فان المعنى الذى ذهب المشتون

←

۱- ملا عبد الرزاق شرح مبسوطی بر تجرید نوشته است که آنرا شوارق نامیده است . این شرح بر کلیه مباحث امور عامه و جواهر و اعراض و قسمتی از الهیات تا اواخر مبحث علم باری نوشته شده است چون آنرا مفصل دانسته گوید : «فصرفت عنان العزيمة ثانياً الى الإيجاز في مقاصدها مع احراز فوائدها...» .

در این مسأله از جهات متعدد بحث شده است از جمله آنکه اصولاً جوهر و عرض صلاحیت از برای آنکه جنس الاجناس واقع شوند دارند یا نه ؟ دیگر آنکه معنای کلی جوهر و عرض بجه اعتبار جنس واقع شده اند آیا بفرض آنکه جوهر جنس باشد عرض هم همین حکم را دارد یا نه ؟ فرق بین این دو در این امر چیست ؟

۲- ظاهر آنست که کلمه (الخارجية) از ناسخ اضافه شده است چون امر خارجی با امر اعتباری متباین است و عبارت صحیح اینست : لدعوى كونهما من الامور الاعتبارية شيئاً على... والله اعلم بالصواب.

۳- نزاع هرگز لفظی نیست جوهر جنس الاجناس و عرض هرگز امکان ندارد جنس عالی باشد کما سنحقیقه فی هذه الحواشی بعون الله تعالى ومشیته .

من حضرتکم .

→ الى جنسيتها ليس هو الذي نفاه النافون. قال بعض: ان للجواهر معنيين ، احدهما الموجود بالفعل لافى الموضوع وان هذا ليس حداً لمقولة الجواهر بل هو من العرضيات اللاحقة . وثانيهما الماهية التي هي في ذاتها بحيث حقها ان تكون قائمة لا في موضوع وهذا حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر اذله بالنسبة اليها خواص الذاتى بالنسبة الى ماهو ذاتى له هذا ! وانت تعلم ان ادلة النفاة لا تنتهز على ابطال هذا ١ .

صاحب شوارق در شرح قول خواجه (كما ان العرض لبس بجنس...) گوید: «هذا كالمتفق عليه كما صرح به بعضهم ، الا ان بعضاً من الأعظم صرح بجنسية العرض ايضا لما تحته وحكم بان للمقولات الجائز ان [الجايزات] جنسين اقصىين احدهما الجواهر والآخر العرض واثبتها في كتبه بما يطول ذكرها ؛ وحاصلها ان العرض يطلق على معنيين، الموجود في الموضوع وليس له صلاح ان يكون حداً لمقولة العرض والطبيعة الناعثة التي حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها جميعاً ان يكون قائمة في الموضوع وهذا هو الجنس الأقصى لمقولة العرض لغير [بعين] ما يدل على جنسية الجواهر بالمعنى الثانى لماتحتہ فلا فرق في ذلك بينهما» .

مراد حکیم محقق لاهیجی -قدہ- از بعض الأعظم سید میر محمد باقر داماد -ثالث المعلمین- استاد استاد خود است که برخی از آثار خود را در عصر میر داماد نوشته است و در مقام نقل مطالب از او به: بعض الأعظم -دام ظلہ- تعبیر نموده است كما این که حکیم عارف و فقیه علام آخوند فیض کثیری از آثار خود را در زمان حیات میر داماد نوشته است و ملا صدرا در عصر استاد خود دارای حوزه فلسفی بوده است و اهل تحقیق و صاحبان بصیرت او را بر استاد خود ترجیح داده اند و او نیز آثار مهم خود را در عصر میر تألیف کرده است و در عصر فیض از او به (صدر المتألهین) تعبیر نموده اند میر داماد در قبسات و برخی دیگر از آثار خود تصریح نموده است که عرض نیز جنس اقصى مقولات عرضی بشمار میرود ولی سر آنکه جوهر جنس الأجناس است و عرض این حکم را ندارد آنستکه ملا صدرا در

۱- قائلان به نفی جنسیت جوهر بطور مطلق نفی این معنا نموده اند و همین تقریر را در کلمات اعلام

فن دیده اند این خود اشکالاتی است بر آنها که چرا این تفصیل را ندیده گرفته اند .

فقد اشكل الأمر (على) فى ذلك فانه يستازم تركيب المجردات فى الخارج بل

→

تعليقات خود بر حکمت اشراق و شرح آن بطور مختصر بیان کرده است^۱.

چون این مسأله یکی از مباحث دقیق حکمی است لایأس بذکر بعض الأقوال ثم بیان ماهو الحق والصواب تأییداً لما حققه المؤلف «رضی الله عنه».

میر در قبسات گفته است: «لاتنسين ما قد تحققه فى اضعاف ماتلى عليك فى ساير الكتب: ان سنخ جوهر المهيمة وجوهرياتها واجبة الانحفاظ فى جميع انحاء الوجود واوعية التحقق، اليست الوجودات بأسرها من عوارض المهيمة والعوارض لا تبدل جوهر الحقيقة ولا تغير سنخ المهيمة». میر داماد بعد از بیان این معنی که ذاتیات در جمیع اضحای وجودات محفوظ است و قبول تغییر و تبدل نمی نماید و معقول و مفهوم^۲ از جوهر، جوهر است و هویات و اشخاص جواهر و افراد آن نیز جوهرند و این معنا در عرض یعنی معقول و مفهوم از عرض و مصداق و فرد عرض نیز بدون فرق محفوظ است و ملاک جوهریت و عرضیت انحفاظ معنای جوهری و عرضی است در سنخ ماهیت محفوظ غیر متبدل گفته است:

←

۱- نگارنده این سطور قبل از مراجعه به تعلیقات باین مطلب پی بردم، ایام استفاده از محضر حکیم بارع و فقیه کامل آقامیرزا ابوالحسن قزوینی «دامت برکاته و جعلنی الله تعالى عن کل مکروه فداء» در شهر قزوین بایکی ازدوستان (فاضل بارع و دانشمند جامع آقامیرزا ابوالقاسم خرمشاهی - دامت افاداته - که از فضایل این عصرند) در این مسأله بحث می نمودیم دریافتیم که معنای جوهری باعتبار آنکه دویده در هیولای اولی و صور حاله در هیولای واجناس و فصول متحد باجناس تا فصل انسانی که فصل الفصول است و در هویات نفوس و عقول بنحو ابهام و تردید و عدم تحصیل مأخوذ است و نیز در قوس نزول این معنا بنحو ابهام در عقول طولیه و عوالم برزخی تا قوه وجود که ماده مبهمه باشد محفوظ است محقق معنای جنسی است ولی مفهوم عرض باعتبار تباین بالذات موجود در اجناس عرضی این حکم را ندارد مثلاً معنای کمی و کیفی هیچ جهت اشتراک ندارند و معنای جامع بین این دو امری جوهری و ذاتی نمی باشد و چون مفهوم عرض بر اکثر از دو مقوله متباین بالذات صدق می کند مثل وجود خارج از مقولات است و ملاک خروج شیء اعم از مفهوم و مصداق از مقولات ماهوی صدق و یا تحقق آن شیء است در اکثر از یک مقوله مثل شیء و وجود و امکان و وجوب و از جمله مفهوم عرض.

۲- در این جا نیز مطلب باین سادگی نیست و انحفاظ معنا و مفهوم در سنخ مفهوم و معقول از جوهر

سبب آنکه مفهوم جوهر، جوهر بحسب وجود عقلی شود نمی باشد..



«... ان مقولة الجوهر لأنواع الجواهر و اجناسها هي المهيمة المنعوتية التي حقها في الأعيان اى في حد نفس ماهياتها المرسله بحسب نفسها من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن خصوصيات الوجودات ان يكون قائمة الذات لافى الموضوع .

ومقولة العرض لأنواع الاعراض واجناسها هي الطبيعة الناعتية التي حقها بحسب نفس ماهيتها المرسله من حيث هي هي وبحسب خصوصية الشخصية جميعاً ان تكون قائمة الذات في موضوع .

فالعرض ما في حد نفسه بحيث يكون حقه بحسب ماهيته وبحسب خصوصية شخصيته جميعاً ان تقرره ووجوده في نفسه عين تقرر ووجوده في الموضوع . والجوهر ما في حد ذاته بحيث يكون حقه بحسب نفس ماهيته لا بحسب خصوص نحو وجوه تشخصه ان يكون تقرره ووجوده لا في موضوع .

والمحل انما يكون موضوعاً للحال فيه اذا كان لشخصيته ولمهيته جميعاً. فان المقولات الجائزات جنسان اقصيان وكل حقيقة متأصلة من الماهيات الممكنة تحت احد ذينك الجنسين الأقصيين لا محالة - فليثبت .

در كلام اين محقق بزرگ موارد مناقشه زياد است يکي آنکه عناوين معانى جوهرى و عرضى که در نشأه ذهن حاصل مى شوند جوهر و يا عرض مى باشند بحسب معنى ومفهوم ولى مصداق جوهر و عرض نيستند کما حقه الحق العظيم و تلميذه الأعظم مؤلف هذه الرسالة «ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فرداً لنفسه ولا ايضاً معنى الحيوان فرداً لنفسه» چون شىء وقتى فرد جوهر و يا عرض محسوب ميشود که علاوه بر اخذ مفهوم جوهر و يا كيف و يا کم در ماهيت آن شىء بحسب وجود خارجى شىء معقول آثار مترقب از مقوله جوهر و يا عرض نيز بر آن مترتب شود «ولا منافاة بين كون الشىء مفهوم الجوهر وفرداً للعرض» . اما تقرير اين مطلب که بجه اعتبار مفهوم جوهر و مفهوم عرض جنس اقصى از برابى مقولات جوهرى و عرضيه و عرضيه اند در قبسات گويدا :

« فالقول الفصل ان الجوهر يطلق على معينين: الموجود لافى موضوع ولا يستراب فى ان هذا المعنى ليس حداً لمقولة الجوهر، بل هو من العرضيات اللاحقة والمهيمة المتأصلة التى





هی فی حد جوهرها بحيث حقها ان تكون بحسب نفس طبيعتها المرسله قائمة الذات لا فی الموضوع وهذا المفهوم حد الجنس الأقصى لأجناس الجواهر ؛ لما ان لطباع هذا المفهوم بالنسبة اليها بحسب نفس المهية خواص الذاتی بالنسبة الى ذی الذاتی ولأنه لو لم يكن من الذاتيات بل كان من لوازم الماهية كان لامحالة مبدء بالذات فی نفس جوهر الماهية فذلك المبدء هو الذی جنسناه لمقولة الجوهر وسميناه الجنس الأقصى و لأنه طبيعة مشتركة بين الجواهر كلها... ۱ .

ميرداماد ما هرانه نحوه لحاظ جعل جوهر جنس نسبت بانواع جوهریه را تقرير فرموده است و بعد جهت اثبات جنس اقصى بودن عرض چنین گوید:

« ... والطبيعة الناعتية التي فی حد ذاتها بحيث حقها بحسب شخصيتها وبحسب نفس طبيعتها المرسله جميعاً ان تكون قائمة الذات فی موضوع فهذا الطباع المشترك بين جميع الأعراض هو الجنس الأقصى لمقولة العرض بحكم البراهين اليقينية من هذه السبل الثلاثة^۲ كما فی الجوهر من غير فرق اصلاً » .

هر طبيعت مشترکي جنس اقصى واعلى نمیشود چون در عرض تصوير اين معنا مشکل بل که مستلزم محذوراتی است وجهت اشتراك ذاتی بين دو امر و دو مقوله متباين بتمام ذات محال است و گرنه بين مقوله جوهر و عرض نیز تصوير جهت مشترك امکان داشت و از حيث تباین فرق بين مقوله کم و کیف و فرق بين اين دو مقوله با جوهر وجود ندارد با اینکه میشود گفت عرض از شئون جوهر و منبعث از ذات جوهر است و اين ملازمت و سنخيت بين مقوله اضافه و کم مطلقاً وجود ندارد ولی جوهر امری دويده و ساری در جميع انواع جواهر از عقل اول تا هیولای اولی و از ماده اولی تا عقل اول است و مراتب و درجات محفوظ است بهمین مناسبت صدر الحکما در تعليقات بر حکمت اشراق سهروردی گفته است :

« ولقائل ان يقول: ما بال الحکماء لم يفسروا العرض ايضاً على قياس ما فسروا به الجوهر حتى يكون جنساً للأعراض وذلك بان يقال: ان العرض ماهية شأنها فی الوجود ان يكون فی موضوع ولعل سبب ذلك ان الاختلاف فی انحاء الوجودات يوجب الاختلاف فی



۱- محقق لاهیجی آنچه را که ما نقل می کنیم بطور تلخیص بیان نمود .

۲- چون با سه تعلیل این معنارا اثبات نمود - بقوله : ولانه لو لم يكن من الذاتيات ... ولانه طبيعة

مشتركة بين الجواهر وقوله: لما ان لطباع ...

تركب الهيولى ايضاً من المادة والصورة (۱) .

→

المهيّة ثم الاعراض مختلفة في نحو الوجود الذاتى فان الممكنات على اختلافها بحسب الأجناس والأنواع لها نحو خاص من الوجود لذاتها والكميات ايضاً على اختلافها لها نحو آخر من الوجود بالذات وكذا الاعراض النسبية على اختلاف معانيها لها نحو آخر من الوجود اضعف من الكل حتى زعم بعضهم: ان وجوداتها ليس الا فى العقل ، فليس للأعراض كلها مهيّة مشتركة بين الجميع يتصورها العقل مجردة من الخصوصيات كما فى الجوهر...»^۱ .

ميرداماد به نحوه وجودات و سرّ و علت انتزاع جهات مشتركه از حقايق بواسطه انكار اصالت وجود توجه تام نداشته است چه آنكه ترتب اجناس و فصول و انواع مختلف از حقيقت تشكيكى عريض مثل جوهر تابع نحوه وجوداتست و مفاهيم و ماهيات امور اعتباريه اند كه بحسب مفهوم معروض وجود و بحسب مصداق عارض وجودند عروضى غير از اقسام^۲ عوارض مشهور عند الاعلام كه فرمود :

من و تو، عارض ذات وجوديم مشبكهاى مرءات شهوديم

(۱) واما حديث تركيب الهيولى من المادة والصورة والقوة والفعليّة - چون هيولى

←

۱- تعليقات صدرالحكماء برحمت اشراق ط تهران گ ۱۳۱۳ هـ ق ص ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳ .

۲- جميع انواع جوهرية متفرق در نظام هستى در وجود انسان بوجود جمعى الهى موجودند و در سلك يك وجود قرار دارند و اين انواع متفرق نيز بحسب باطن وجود و باطن وجود الى سبعة او سبعين بطناً و باعتبار لحاظ تقدم انواع مثاليه و عقليه بر انواع مادية هر حقيقت جوهرى مثل معدن و نبات و حيوان و انسان داراى وجودى جوهرى و ممتد كه مرتبة ادناى آن هيولاى اولى (جوهر بالقوه) و مرتبة اعلاى آن عقل مجرد تام الوجود است كه بحسب فطرت جوهرى است معرا از ماده و مبرا از مقدار و شكل كه باطن باطن آن بالاخره عقل اول و عقل نيز صورت اسم الهى است و معنى جوهرى بمعنى جنس دويده در اين مراتب است ولى در اعراض تبين ذاتى موجود است و ترتب بر قرار نيست و بينونت عزلى اعراض مانع است از وقوع آنها تحت جنس اقصى بنام عرض .

والمعجب من المحقق الداماد مع براعته فى الحكمة النظرية وتضلعه فى المشكلات الحكيمة و سعة بآغه فى المعقولات و احاطته بالمسائل العقلية و علو مقامه فى العلم كيف غفل عن هذه الدقيقة .

لان الجنس والفصل وان كانا من الأجزاء العقلية الإنتزاعية لكن لا بدلهما من منشأ انتزاع .

ولا يمكن ان يكون منشأ انتزاعهما من الجهات الخارجة عن الذات والا لم يكونا ذاتيين بل من الجهات الداخلة التي تتركب عنها الذات .

وايضاً اذا كان الجوهر جنساً للأجسام يجب ان يكون مأخوذاً من الهيولى على ما تحققه المحقق^١ في حاشيته القديمة من ان الجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة .

واخذ الجوهر عن هيولى الجسم دون صورته تحكم فان نسبته اليهما على- السوية (١) .

→ باعتبار أنكه جوهر است موجود بالفعل است و باعتبار جهت قوه استعداد است از برای قبول فعلیات ناچار باید مرکب باشد از جهت بالفعل و از جهت قوه ثم ينقل الكلام الى المادة وهكذا فيلزم التسلسل ونیز این معنا با بساطت هیولی سازش ندارد^٢ .

باید دانست که فعلیت در هیولا فعلیت در قوه و استعداد است و جوهریت هیولی نیز ، جوهریت استعدادی است یعنی هیولی جوهر استعداد است و استعداد و قوه نحو وجود آنست و اگر هیولی دارای فعلیت باشد در تحقق ملتجی بصورت نمیشود و فعلیت بر قوه مطلقاً تقدم دارد ؛ لذا اهل تحصیل ترکیب هیولی و صورت را ترکیب اتحادی میدانند نه انضمامی و هیولا در قبول صورت و اظهار استعداد و سایر احکام مترتب بر نفس هیولا محتاج بفعلیت است . و ان سئلت الحق در خارج يك وجود است که دارای جهات مختلف است جهت استعداد و قوه و ماده بودن و جهت فعلیت و بنا بر مسلک حکمای مشائین نیز در هیولی دو جهت متمایز تحقیق ندارد که بجهتی بالقوه و بجهت دیگر بالفعل باشد و درست شباهت دارد به بساطت که جنس و فصل در آنها امر عقلی است .

١- ای المحقق الدواني (قده)

٢- فی حواشی شرح الهدایة : لا ضرورة ملجئة الى النقل فان الخلف ثابت بدون لانه لا ماده للمادة ولذلك قالوا: ان الهيولى امر مجردة .

الجواب

هذه المسألة مما اشكل الأمر على كثير من الأذكياء حتى ذهب بعضهم الى نفى الاجزاء العقلية فى البسائط وارجاعها الى اللوازم بان يكون اللازم المشترك هو الجنس واللازم المختص هو الفصل .

ولما لزم عليه من كون البسائط المتباينة الذوات مشتركة فى امر عرضى لذواتها بلاجهة جامعة فيها مصححة لعروضه لها؛ صحة انتزاع امر واحد من نفس حقايق مختلفة وكان متحاشياً عن ذلك ارتكب القول بأن الجنس والفصل فى الماهية البسيطة كلاهما مأخوذان من اللوازم الخاصة لها فى الواقع والفرق بينهما عنده بأن الأمر المسمى بالجنس مأخوذ من اللازم المشكوك الإختصاص والمسمى بالفصل مأخوذ من اللازم المتيقن الإختصاص .

وفيه من التعسف مالا يخفى على احد .

فالحق فى هذا المقام ان يقال: ان الحثيات والمعانى المنتزعة عن الحقايق على ضربين منها ما يوجب التركيب الخارجى وهى المعانى التى ينتزع عن نفس الماهيات بحسب حالها فى الواقع .

ومنها مالا يوجب ذلك وهى التى انما ينتزع عنها بحسب حالها فى نحو من انحاء ملاحظة العقل .

وان كان هذا النحو ايضاً مرتبة من مراتب نفس الامر التى هى وجود الشئ لا بمجرد تعمل العقلى لكن التركيب بحسب هذه المرتبة من مراتب نفس الامر لا يوجب التركيب فيها .

بيان ذلك : ان هذا التركيب انما يحصل بان يتصور العقل المعنى الجنسى الذى هو مخلوط فى نفس الامر بالفصول والانواع المحصورة ومتحد معها غير مخلوط بها ولا متحداً معها بل امراً مبهماً ويضم اليه المعانى الخاصة المخصوصة التى هى الفصول .

وهذا الإنضمام ليس كانضمام شئ محصل بشئ محصل حتى يكونا شيئين متميزين فى نفس الامر قد حصل بانضمامهما شئ ثالث كاتحاد المادة بالصورة وكان المجموع الحاصل منهما ليس شيئاً منهما ولا احدهما هو الآخر ليلزم التركيب

فى نفس الأمر بل كانضمام شىء الى شىء لافرق بينهما الا بحسب التعيين والإبهام .
قال الشيخ فى المقالة الخامسة^١ من الهيات الشفاء : الذهن قديعقل معنى
يجوز ان ذلك المعنا نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنا فى الوجود فيضم
اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه .

وانما يكون آخر من حيث التعيين والإبهام لافى الوجود مثل المقدار فانه معنا
يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لاعلى ان يقارنه شىء فيكون مجموعهما الخط
والسطح والعمق بل على ان يكون ذلك نفس الخط والسطح لأن معنا المقدار شىء
يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنا فقط بل على شرط غير ذلك
حتى يجوز ان يكون هذا الشىء القابل للمساواة هو فى نفسه اى شىء كان بعد ان
يصدق عليه ذلك المعنا فهذا المعنا فى الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق
له من حيث تعقل وجودا مفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضيف على انها
معنا من خارج لاحق للشىء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلاً للمساواة فى حد
نفسه وهذا شىء آخر مضاف اليه خارجاً عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلاً لقبوله
المساواة انه فى بعد واحد فقط او اكثر منه فالكثرة هاهنا من جهة امر محصل
وغير محصل فاذا الامر المحصل فى نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل
فى الذهن فيكون هناك غيرية لكن اذا صار محصلاً لم يكن شيئاً آخر الا بالاعتبار
العقلى فان التحصيل ليس بغيره بل يحصله » انتهت الفاضلة .

ومن سبيل آخر نقول ان تعدد المعانى بحسب المفهوم لا يوجب كلياً تعدد ما
يؤخذ هى عنها بل هذا انما يستقيم اذا كانت من المعانى التى دل البرهان على تخالفها
حقيقة كالقوة والفعل والاتصال والانفصال والتحرك والتحرك الى غير ذلك من الامور
التى يستدعى التركيب فى نفس الأمر بحسب دلالة البرهان على تخالفها بالذات واما
بدونها فلا مثلاً كون الشىء عاقلاً يوجب حضور شىء مجرد عنده سواء كان ذلك
الشىء نفسه او غيره وكذا كون الشىء معقولاً يوجب حضوره عند شىء مجرد سواء
كان ذلك الشىء هو بعينه اولاً .

١- كتاب الشفاء ط محمد (ايران) ص ٥٠٩ قوله: سه بل على... فى الشفاء: بل على ان يكون نفس الخط

ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان...

فاذن نقول کون الشیء عاقلاً ومعقولاً لایوجب تعدداً لا فی الذات ولا فی الاعتبار بل فی التعبير وترتیب الالفاظ لالأمر فی المعبر عنه اولاً یری ان مصداق الحمل فی جمیع صفاته الحقیقیة انما هو ذاته تعالی مع بساطته الصرفة ووحدانیه المحضة بلا حیثیة اخرى لا فی ذاته لیلزم التركيب ولا فی خارج ذاته لیلزم النقص تعالی عن ذلك علواً کبیراً .

قال فی المقالة الثامنة من الإلهیات: «ان المتحرك اذا اقتضى شیئاً محركاً لم یكن نفس هذا الإقتضاء یوجب ان یكون شیئاً آخر وهو بل نوع آخر من البحث یوجب ذلك ویبین انه من المحال ان یكون ما یتحرك بعینه هو ما یتحرك ولذلك لم یمتنع ان یتصور فریق لهم عدد ان فی الاشیاء شیئاً محركاً لذاته الى وقت ان قام البرهان امتناعه ولم یكن نفس تصور المحرك والمتحرك یوجب ذلك اذ كان المتحرك یوجب ان یكون له شیء محرك بلا شرط انه آخر او هو وكذلك المضافات تعرف انیتها [تعریف اثنیینتها ش] لأمر لانفس النسبة والإضافة المفروضة فی الذهن:» انتهى (۱)

فان قلت: اذا اخذ كل من الجنس والفصل فی الماهیات البسیطة بشرط لا شیء یكون مبیناً للآخر وللنوع فكیف یكون ماهیة بسیطة مما یصدق علیها لذاتها امور متباینة الحقیقة .

قلنا آخذ الجنس فی البسیط علی وجه یكون امراً محصلاً ویكون مادة عقلیة. وكذا اخذ الفصل شیئاً محصلاً حتی یكون صورة عقلیة وبالجملة اخذ ذلك البسیط علی وجه یكون مركباً من مادة وصورة انما هو بمجرد صنع العقل علی وجه اذلا تركب هناك حقیقة لا فی الخارج ولا فی نفس الأمر بوجه ما .

(۱) منظور شیخ اعظم آنست که متضایفان بطور مطلق اباء از امتناع اجتماع اطراف ندارند از جمله محرکیت و متحرکیت که از باب اقامه برهان بر امتناع اجتماع جهت قوه و فعل در یک شیء از جهت واحد گوئیم یک شیء واحد متصف باین دو عنوان نمیشود و اطراف برخی از اقسام تقابل ممکن الاجتماع بل که بحسب وجود خارجی مجتمع در یک شیء واحد است مثل عاقلیت و معقولیت در علم مجرد تام بذات خود بل که هر معقول بالذات با عاقل بحسب وجود خارجی اتحاد دارد و قد صرح به المؤلف المجیب الاعظم فی کتبه مراراً .

بل ذلك امر يفرضه العقل بضرب من التحليل من غير ان يطابق الواقع .
قال بعض المحققين : ويشبه ان اطلاق المركب عليه وعلى غيره على سبيل
الإشتراك بل على سبيل المسامحة. وكان فى عبارة الشيخ المنقولة ايماء الى ذلك
المعنى وقد صرح به فى التعليقات .

فان قلت : الحد عين الحدود فكيف يكون الحدود نوعاً بسيطاً لا تركيب فيه
اصلاً الا بمجرد فرض العقل الحد - امراً مركباً من معان متعددة كل منها غير
الآخر .

قلت: مقام الحد مقام تفصيل المعانى التى تؤخذ عن نفس ذات النوع وملاحظة
تلك المعانى فرداً فرداً؛ فطبيعة الحد من حيث انه حدمما يقتضى التركيب والتفصيل
وذلك لا يوجب التركيب فى المحدود وان كان الحد والمحدود شيئاً واحداً فى الحقيقة.
وبما ذكرناه ظهر لك وتبين عليك ان مجرد صدق المفهومات المتعددة على
ذات واحدة لا يوجب اثنيانية ولا تركيباً دائماً بل قد لا يقتضى التركيب اصلاً لا فى
الواقع ولا فى فرض العقل كصدق صفاته تعالى على ذاته وقد يقتضى ذلك لكن
بمجرد فرض العقل لا غير كصدق مفهومى الجنس والفصل فى البسائط كاللون وقابض
البصر فى السواد مثلاً .

وقد يقتضيه فى الواقع كاطلاق القوة والفعل او التحريك والتحرك على ذات
متأحدة .

واما حكاية اخذ الجوهر فى ماهية الجسم عن الهيولا دون الصورة الجسمية
فبيانها يستدعى تمهيد امور :

الأول : ان المادة فى كل شىء امر مبهم بالقوة والصورة امر محصل بالفعل
مثلاً مادة السرير هى قطع الخشب لامن حيث ان لها حقيقة خشبية .

فانها من تلك الحثيثة ليست مادة لشىء اصلاً بل من حيث انها يصاح لان
يكون سريراً او باباً او كرسيّاً او غير ذلك .

وصورته هى مابه يصير سريراً بالفعل وهى الهيئة المخصوصة بالسرير
وكذا مادة الخشب هى العناصر لا من حيث كونها ارضاً او ماءً وغيرهما بل من حيث

كونها مستعدة بالإمتزاج لأن يصير جماداً او نباتاً او حيواناً وهكذا الى ان ينتهى الى مادة لامادة لها اصلاً

فلا تحصل ولا فعلية لها الا كونها جوهرأ مستعدأ لأن يصير كل شىء بلا تخصص لواحد منها دون آخر لعدم كونها الا قابلاً محضأ دفعأ للتسلسل (١) .
فهى مادة المواد وهى ولا الهىوليات .

وكونها جوهرأ مستعدأ لا يوجب تحصلها الا تحصل الإبهام .

وكونها مستعدة لا يوجب فعليتها الا فعلية القوة .

وبهذا يتحقق الفرق بينها وبين العدم فان العدم بما هو عدم لا تحصل له بوجه حتى تحصل الإبهام

ولا فعلية له اصلاً حتى فعلية القوة لشىء بخلاف الهىولا اذ لها من جملة الاشياء هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها اللهم الا من جهتها .

ومن هذا الكلام انكشف حق الإنكشاف فى تركيب الجسم بما هو جسم من الهىولا والصورة على ما هو رأى المحصايين من المشايين فان الجسم لأجل تحصله وفعليته لا يصلح لأن يكون نفسه هى الهىولى الاولى للأشياء بل ما هو ابسط منها .

و به يتبين حق التبين كون الهىولى اخس الاشياء حقيقة و اضعفها وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود ونزولها فى صف نعال مجلس الإفاضة والجود .

الثانى

ان الإمكان الذاتى و ان كان مفهومه سلب ضرورة وجوده الشىء و عدمه عن ذات من حيث هى (١) . [عن الذات من حيث] .

(١) بنا بروقوع عليت ومعلوليت درسنج وجود و بنا براعتباريت ماهيات امكان در معلول وملاك احتياج آن بعلت عبارتست از بودن وجود معلول عين ربط به علت خود واين حكم در جميع وجودات معلوليه صادق است وجود منبسط با آنكه وجهق و از جهتي عين حق است اگر چه از جهتي عين خلق و سريان آن در حقايق و اعيان منشأ ظهور حقايق است وملاك معيت سريانيه حق نسبت به اشياء از آن جهتي كه متنزل از وجود صرف عارى از جميع قيود

لكنه بالقوة اشبه منه بالعدم لأن القوة عبارة عن خلو شئ في الواقع عن شئ يجوز طريان ذلك الشئ عليه .

والإمكان الذاتى عبارة عن تعرى شئ بحسب ملاحظة ذاته من حيث هى عن شئ يكون متلبساً به فى الواقع كالحال فى الماهية بالقياس الى وجودها وطبيعة الجنس بالقياس الى فصله المقسم وان كانت فى البسائط الإبداعية فكل من القوة والامكان مما يوجب تركيباً سواء كان بحسب الواقع او بحسب العقل .

ولزم من ذلك ان كل ماسوى البارى تعالى فيه شئ شبيه بالمادة وشئ آخر شبيه بالصورة وان كانتا فى نحو من انحاء ملاحظات الذهن كما قالت الحكماء من ان كل ممكن زوج تركيبى وان كل ماله ماهية نوعية وان كانت بسيطة فيكون جنسه هو الشئ الشبيه بالمادة وفصله هو الشئ الشبيه بالصورة .

الثالث

ان كل حقيقة تركيبية بوجه فانها انما هى تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة لا بحسب ما هو منها بمنزلة المادة حتى انه لو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت هى تلك الحقيقة بعينها .

لما علمت من ان المادة فى كل شئ هى قوة ذلك الشئ لا غير فالعالم عالم بصورة العالمية لا بمادتها .

والسرير سرير بهياتها المخصوصة لا بخشبيته .

والإنسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه .

والموجود موجود بوجوده لا بماهيته فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت

عالمًا .

والهيئة السريرية لو كانت مجردة لكانت سريراً وكذا نفس الانسانى حين

انقطاعها عن علاقة البدن انسان .



حتى قيد اطلاق مركب است از جهت هستى وجهت فقدان لازم تنزل ومركب است به تركيب مزجى وملازم است باظلمت لازم نفاذ وجودى و نبودن در مقام وجود صرف مطلق بلا تعين .

والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى ولاجل ذلك قالوا الإنسان إذا احاط علمه بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالماً معقولا مضاهياً للعالم الموجود كما قيل في الحكمة الفارسية :

دِه بود آن نه دل كه اندر وى گاو و خر باشد و ضیاع و عقار

ومن هذا السبيل تبين ما ذهب اليه قدماء المنطقيين من تجويز التعريف الحدى بالفصل القريب وحده مع ان الحد عندهم كما صرحوا به ليس لمجرد التمييز بل لاكتناه حقيقة الشيء وماهيته .

فبعد تمهيد هذه القواعد الثلاث

نقول ان لكل واحدة من الهيولا والصورة اللتين تركبت منهما حقيقة الجسم بما هو جنس لأنواع الاجسام الطبيعية باعتبار ومادة لها باعتبار آخر ماهية بسيطة نوعية مركب في العقل من جنس مشترك بينهما وفصل يحصله ماهية نوعية ويقومه وجوداً وذلك هو الجنس هو مفهوم الجوهر .

والفصلان هما الإستعداد لاحدهما اعنى الهيولى والإمتداد الأخرى اعنى الصورة. فاذن كما ان الهيولى انما يكون هيولى لأجل انها مستعدة كذلك انما هي صورة لأجل انها ممتد .

لكن كون الهيولى مستعدة ليس يجعلها شيئاً من الأشياء المتحصلة فاذا نظرت اليها لم يبق لها من التحصل عندك الا كونها جوهرًا الذى لا يوجب الا نحواً ضعيفاً من التحصل غاية الضعف بخلاف الصورة فان الجوهر فيها متحد مع مفهوم الممتد ومنعمر فيه .

فالهيولى في الجسم ليست الا جوهرًا محضاً له في الوجود قابلية التلبس بأية حلية وصفة كانت كما ان الجنس له ليس الا مفهوم الجوهر الممكن له في ذاته الإتحاد بقيوده المنوعة والمشخصة والصورة هي فيه الجسمية والاتصال كما ان الفصل له هو مفهوم قولنا الممتد الذى هو امر بسيط لا يدخل فيه الشيء لا عاماً ولا خاصاً على ما عليه المحققون من ان ذكر الشيء في تفسير المشتقات بيان لما رجع اليه الضمير الذى يذكر فيه لا غير ويؤيد ذلك ما ذكره الشيخ في الشفا وهو قوله فالفصل الذى

يقال بالتواطؤ معناه شيء نصفه كذا جوهرآ او كيفآ مثاله ان الناطق هو شيء له نطق فليس في كونه شيئآ له نطق هو انه جوهر او عرض الا انه يعرف من خارج انه لا يمكن ان يكون هذا الشيء الا جوهرآ او جسمآ. انتهى .

فقد ثبت ان الجنس في ماهية الجسم مأخوذ من المادة و الفصل من الصورة وكذا الحكم في كل مركب خارجي باجراء ما ذكرناه فيه ولنا في هذا المقام كلام آخر اشترطنا على انفسنا ان لا نذكره ولا نباحث به مع الجماعة المشاركين لنا في العلم الظاهري لأن فيه خروجاً عن الطريقة المشهورة لما فيه من سر اشراقي (۱)

(۱) آنچه که در ژرف علامه بیان فرموده اند و آن را شبه سِر دانسته اند در کتب اهل فن بآن تصریح شده است :

قال المحقق الداماد في القبسات : « وميض - فان اضل بك الشك واعتاص عليك الأمر في ان الفصل يحمل على النوع حملاً بالذات وقد انصرح بما قد اقرر في مقاره ان فصول الأنواع على الإطلاق مفهومات المشتقات وليست بداخله في شيء من المقولات التي تحت الجنسین الاقصیین الجوهر والعرض دخولا بالذات بته، فاذن يلزم ان يكون الأنواع العرضية عن مقولة العرض فاستمع لما تتلو عليك وهو: ان الفصل المنطقي مطلقاً هو المشتق (۱) كالناطق طق والحساس وقابل الأبعاد والمنفصل والمتصل وكذلك العرضيات هي المشتقات كالکاتب

۱- در این مسأله شک نیست که دو جزء جوهری جسم در خارج جوهرند ماده جوهر بالقوه و صورت جوهر بالفعل است و مجموع مرکب از این دو نیز جوهر است صورت حال و ماده محل است نه نظیر حلول اعراض در صور نوعیه و صورت علت است از برای ماده و بنابر ترکیب اتحادی علیت بحسب تحلیل عقلی است که در خارج منشأ انتزاع دارد و جسم واحد دارای جهات کثیره است .

ولی جنس نسبت بذات فصل عرض عام و فصل عرض خاص است نسبت بجنس و این سؤال پیش می آید که صورت باعتبار آنکه فصل لحاظ شود یا آنکه بالذات به نوع حمل می شود و جزء آن است (و لحاظ لا بشرطی مصحح حمل است) باید فصول از مقوله جوهر خارج باشند .

ملاك دخول چیزی تحت مقوله یی از مقولات اول اخذ حد در ماهیت معرفه و دوم ترتب آثار لازم آن مقوله است و ترتب آثار فرع بر وجود خارجی مقوله است نه تقرر ماهوی و تحصیل جوهری آن مفهوم تحصیل انسان مرکب از حیوان و ناطق نیز بدون لحاظ وجود خارجی فرد جوهر نیست .

فان اشتھت یاخی ان تكون من اهل الحقایق والأسرار فاستمع لما يتلى عليك ملتزما صوته عن الأغیار من الاشرار فنقول :

ان الحكماء قد اطبقوا على ان الجنس بالقياس الى فصله عرض عام لازم له كما

والضاحك ومفهوم المشتق ذات ما مبهمه ينتسب اليها مبدء الاشتقاق على ان يعتبر الاضافة الى ذلك على شاکلة التقييد لاعلى سبيل القيد . فمفهوم الناطق مثلا وهو فصل الإنسان ذات -ما- مبهمه حقها النطق^۲ اى الإدراك الکليات على ان تعتبر الاضافة الى النطق على انها تقييد لا قيد. والفصل لأى جنس كان هو آيية النوع من الجنس وليس هو الاحيثية من حیثيات النوع المحصل واعتباراً -ما- من الاعتبارات المضمنة فى طبيعة الجنس، اذ هو فى حد طبيعته ذو وحدة مبهمه بالقياس الى الفصول والأنواع التى هو فى الوجود عينها .

فالفصل انما يحمل على النوع حملا بالذات لامن سبيل المائیه بل من سبيل الآيية . فاذن الفصل ليس مهية متأصلة متحصلة وانما هو اعتبار فى جوهر المهية المتأصلة، فان المهية وتأصلها، اعتبار جوهر الحقيقة بحسب المائیه لا بحسب الآيیه «والشئ انما يدخل فى المقولة بما هو مهية لا بما هو آيیه مهية فكون الفصل محمولا على النوع حملا بالذات لامن سبيل ما هو بل من سبيل اى شئ هو فى جوهر مائيته ليس يستلزم وقوع النوع فى مقوله -ما- من المقولات بذلك الإعتبار ولا عدم كونه بذلك الإعتبار فى مقولة اصلا يصادم كونه بحسب مائيته فى مقولة الجوهر مثلا .

ثم ان الداخل فى مقولة بالذات هو كل ما الحقيقة المحصلة المتأصلة تأحد نوعى محصل بعد احدى جنسية فالعرضيات باسرها وفصول الانواع مطلقا خارجة عن جملة المقولات (نسبتها الى مقولات الجنسين الأقصيين نسبة قوم بداءة الى المتمدنين فى المدينة) اين عبارت اخير از شيخ رئيس است در قاطيغورياس شفا - قسبات ط گ ۱۳۱۳ هـ ق ص ۴۸ ، ۴۹ .

۲- اینکه در بين متأخرين مشهور شده است مشتقات بحسب مفهوم تركيب ندارند و بسيط می باشند اصلی ندارد استدلال سيد شريف و ديگران بفرض تماميت تركيب را اگر نفى کند از مفهوم مشتق بساطت را اثبات نمی کند مضافا بر اين که کلام در تركيب يا بساطت مشتق است بحسب مفهوم عرفی و شك نداريم که در مشتقات (ذات ما) مبهمه ملحوظ است متبع در تعيين مفاهيم و اين که (موضوع له) لفظ مرکب يا بسيط است ذهن صافى عرف است نه ذهن مشوب با حکام عقل و آنچه که برخی از اساتيد در اين باب تحقيق فرموده اند از کلام سيد داماد در قسبات اخذ شده است .

ان الفصل بالقياس اليه خاصة ثم ذكروا: ان الجنس فى المركبات الخارجية متحد مع المادة والفصل مع الصورة .

فيلزم من هذين القولين عدم كون فصول الجواهر جواهر بمعنى كونها مندرجة تحت معنى الجواهر اندراج الأنواع تحت جنسها بل كاندراج الملزومات تحت لازمها الذى لا يدخل فى ماهيتها .

وكذا عدم كون الصورة الجسمية وغيرها من النوعيات ، جوهرًا بالمعنى المذكور لإتحادها معها ، وان صدق عاينها الجوهر صدقًا عرضيًا .

ولا يلزم من عدم كونها جوهرًا فى ذاتها [ان تكون] عرضًا ، و مندرجًا تحت احدى المقولات التسع العرضية ، حتى يلزم تقوم الجوهر بالعرض الخارجى .
فان الماهيات البسيطة خارجا وعقلا ، ليست واقعة فى ذاتها تحت شىء من عوالى الأجناس .

ولا يقدح ذلك فى حصر المقولات فى العشر كما صرح به الشيخ الرئيس فى قاطيفورىاس الشفاء .

اذا المراد من انحصار الأشياء فيها هو: ان كل ماله من الأشياء حد نوعى فهو مندرج فى شىء منها بالذات .

ولا يجب ان يكون لكل شىء حد والا لزم الدور او التسلسل بل من الأشياء ما يتصور بنفسها لابعدها كالوجود وكثير من الوجدانيات .

فقد اتضح مما ذكرناه غاية الإيضاح ما اشتبه عليك امره من كون الهيولى جوهرًا دون الصورة .

ثم لا يذهب عليك ان ما قررناه ليس هو قولًا بالتركيب الإتحادى بين المادة والصورة كما زعمه السيد المدققين واصحابه ولا يكون هيولى عالم العناصر عن واحدة بالشخص بل بالجنس كما ذهب اليه القائلون بالتركيب الإتحادى .

ولا بعرضية الإمتداد الجسمانى كما هو رأى الشيخ المتأله «شهاب الدين السهروردى» فى «التلويحات» .

ولا بعرضية الصور النوعية كما عليه «الإشراقيون» وان امكن توجيه كلامهم على وجه يؤل اليها بتكلف شديد فسان كون الشىء لاجوهرًا ولا عرضًا بالمعنى

المذكور لا یوجب عدم كونه موجودا بوجود انفرادی .
وكون الشئ، جنسا باعتبار اخذه «لابشرط» لا يستدعی عدم كونه نوعا او
شخصا باعتبار آخر .

وسلب الجوهرية عن شئ، لا يساوق اثبات العرضية كما علمته .
فجميع هذه الأمور مما یتراى وروده اولا لكن بعد الإمعان یتظهر خلافه .
وما استدل به بعض الأذکیاء^۱ على صحة التركيب الإتحادی بین المادة والصورة
من وجهین .
احدهما: ان كل ما كان کثرته بالفعل كانت وحدته بالقوة وبالعکس کما نض
عليه بهمنیار .

والجسم لما كان ذاتا واحدة لا يكون ترکیبه من جزیه ترکیبا خارجیا .
والآخر: ان الهیولی متحدة بالجنس والصورة بالفصل وهما ای الجنس
والفصل من الأجزاء المحمولة ، فالهیولی والصورة ایضا كذلك فیكونان واحدة
فی الوجود ؛ فمنظور فیہ .
اما الأول فلعدم تحقیقه معنی المنقول من التحصیل كما یتظهر بالرجوع الیه .
واما الآخر فلإهماله الفرق بین الجنس فی المركبات وبینه فی البسائط وکیفیه
الإعتبارات الثلاثة فی کل منهما ولیس هاهنا موضع بیانہ (۱) .

(۱) میرصدر وملاجلال در حواشی بر تجرید در مباحث مشکله متعرض کلمات یکدیگر
شده اند از جمله مباحث وجود ذهنی وهمین مسأله اتحاد ماده وصورت (که منجر بمباحثات
عمیقی در این قبیل مسائل گردیده است) .

باید دانست که بر مسلک میرصدر در مسأله اتحاد ماده وصورت ونیز بر کلمات ملا
جلال اشکالات زیادی وارد است لذا آخوند در جواهر واعراض اسفار فرماید : «واعلم

←

۱- مراد میرصدر دشتکی است که در حواشی تجرید برهان بر اتحاد آورده است . در کتاب اسفار

گوید :

فصل فی معرفة کیفیه ترکیب الجسم الطبیعی عن مادته وصورته . الحق عندنا موافقا لما تفتن
به بعض المتأخرین من اعلام بلدتنا - شیراز - حرسه الله واهله ان التركيب بینهما اتحدادی .

لكن بقى علينا اشكال آخر يرد على قولنا بسلب الجوهرية عن الصور كما يرد نظيره على قول السيد السند بالتركيب الإتحادى .
اما الوارد علينا فهو ان الإنسان مركب من البدن الذى هو مادته و نفسه الذى

→

ان هذين النحريرين قد افراغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما فى تبين هذا المقام وبسطا الكلام فيه حتى رمى كل منهما الى صاحبه اى سهم كان فى كتاب علمه ومع ذلك لم يصل واحد منهما الى مرتبة التنقيح ومشرّب التحقيق .

چون سيد سند اجزای محسوسه در مرکبات حقیقی مثل اعضاى بدن انسانی و حیوانی و نیز وجود نفس و بدن و ماده و صورت را نفی نموده است لذا مؤلف مجیب فرمود : « ان ما قررناه ليس هو قولاً بالتركيب الإتحادى الذى زعمه سيد المدققين واصحابه... و نیز برخى از مقدماتى كه تركيب اتحادى بر آنها توقف دارد تحصیل نموده است مثل آنكه حرکت جوهرى را منكر است و نیز ملاك موجوديت در معانى و مفاهيم ماهوى را در نفس وجود مصدرى انتزاعى كه به اكثر ماهيات متكثر ميشود دانسته و چون بين مفاهيم تباین عزلى موجود است ملاك جهت وحدت در ماده و صورت در مشرب حكى وى وجود ندارد از اين راه نمى تواند معتقد شود به تحول ماده بصورت كه ملازم با اتحاد است روى همين مقدمات و غلبه احكام اكثر ماهيات بر وحدت وجود انتزاعى معاصر او ملاجلال اصولاً وحدت حقيقى لازمه انواع موجود از ناحیه تكامل طبيعت و حصول اتحاد بين اجزاء و وجود جهت وحدت بين ماده و صورت مأخذ جنس و فصل را انكار نموده است چه آنكه معانى و حقايق متباينه بدون حصول وحدت و غلبه يگانگى بر اكثر و دوئيت بصورت نوع واحد متحقق نميشوند لذا قال :

« لاريب ان التركيب يقتضى الأجزاء وتغايرها والاتحاد ينافى ذلك »

اما اشكال او بر سيد سند در باب صورت مجرد تام بدن كه نفس ناطقه باشد و اينكه اتحاد آن با بدن ملازم است با حصول تجزى و تقدر بل كه كون و فساد در مجردات تامه - نفوس انسانی - اين اشكال بنا بر مسلك مشهور از جمله مير صدر، وارد است چون اتحاد بدون سرايت حكم احد المتحدین با يكديگر نمیشود و اصولاً مجرد تام با بدن مادى رابطه تدبير و اظهار فعل از مجلای ماده نمى تواند داشته باشد لذا نفس بحسب مرتبه دانى كه با ماده متحد است و مرتبه عالى و مجرد بعد از اين مرتبه حاصل ميشود عين بدن و نفس مواد

←

هی صورته .

وقد برهن علی جوهریة النفس وتجردها وبقائها بعد بوار البدن ببراهین قطعیة .

ویلزم مما ذکر فی امر الصور عدم کونها كذلك لکونها صورة ایضا .

لکنا نجیب عن ذلك شبه ما جئنا به عن اشکال یرد علی الحکماء فی شبه هذا المقام فلنذكر ذلك اولاً ونجعله فی قید الکتابة بهذا التقرب لئلا یرج عن مالنا من بعد ثم نرجع الی نحن بصده انشاء الله .

فنقول اعترض بعض الناس علی قول الحکماء بان کل حادث زمانی یسبقه استعداد مادة ینتقض بالنفوس المجردة الإنسانية الحادثة علی مذهب المعلم الأول واتباعه (۱) .

→ وصور عناصر است لذا باحرکات و تحولات جوهری باید بمقام مجرد برسد و از بلده دیجور مزاج با حصول تکامل بسلك عقول پیوند که «مدتی بایست تا خون شیرشد» . ملاصدرا همین معنارا یکی از دلائل قوی بر حرکت درجواهر و اشتداد در انحاء وجودات دانسته است چون وقوع حمل بین اجزاء حدیه انسان دلیل است بر اتحاد ماده بدن - و صورت - نفس مجرد و از باب همین صحت حمل اهل تحقیق ترکیب اعراض را باموضوعات اتحادی میدانند نه باین معنا که از جوهر و عرض و ترکیب این دو نوعی حاصل شود چون مرکب از جوهر و عرض نه جوهر است و نه عرض بل که خارج از مقولات است لما حققنا ان العرضیات ای المشتقات طراً خارجة عن المقولات والمقوله بالحمل الشایع عبارة عن الفرد الجوهري الخارجی که در حد آن معانی جنسی اعم از جوهری و عرض مأخوذ شود و در خارج نیز اثر مطلوب از جوهر یا عرض نیز بر آن مترتب شود فافهم وتأمل و اخفض جناح عقلک ولا تکون من الجاهلین .

(۱) این بحث را مؤلف علامه برای آن آورده است که سید سند میر صدر دشتکی از ناحیه اینکه نفس صورت بدن و بدن ماده آن می باشد (و شیخ و اتباع او بآن تصریح نموده اند) با اتحاد بدن، ماده و هیولی، و صورت (نفس ناطقه) استدلال کرده و گفته است: «... ان النفس تتصف بصفات معینة للبدن وکل ما اتصف بصفة معینة لشیء فهو عین ذلك الشیء فالنفس عین البدن . اثبات صغرای قضیه از این باب است هر انسانی جمیع افعال

واجب عنه في المشهور بان المادة هاهنا اعم من المحل والمتعلق به .
والبدن مادة النفس بهذا المعنى وان لم يكن مادة لها بالمعنى الاول .
اقول: وفيه قصور لان استعداد القابل لشيء لا يكون الا اذا كان ذلك الشيء
بحيث يوجد له ويقترب به لا ان يكون مبينا عنه كل المبينة والا لكان الحجر ايضا
مستعدا لكل مجرد .

فلاولى ان يجاب عن ذلك بان البدن الانساني لما استدعى باستعداده الخاص
صورة مدبرة له متصرفه فيه اى امراً موصوفاً بهذه الصفة من حيث هو كذلك

خود اعم از افعال صادر از قواى طبيعى ومادى وافعال صادر از جهت غيب وجود نفس را
به اصل ثابت خود كه از آن به (انا) تعبير ميشود نسبت مى دهد ولى نسبت ملازم با جمل
(انا الآكل والشارب والجالس والذائق والمتحيز والمتجسم) واين قبيل از صفات از
مختصات بدن است و نفس نيز بآن متصف ميشود و حمل صفات بدن بر نفس دليل است بر
اتحاد اين دو ۱ .

واما كبراي قضيه... فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لاتقوم بموصوفين
لان العرض وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في
نفسه وجود الامرين مختلفين من غير ان يتحدوا بنحو من الوجود... فثبت ان النفس تكون
عين البدن فاذا ثبت انها عين البدن ان كل صورة عين مادتها اذلاقا بفعل ولأن غير
النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان تكون عين البدن ۲ .

۱- حواشی سید سند میرصدرالدین دشتکی شیرازی بر تجرید. این حواشی با کمال اهمیتی که
داراست با کمال تأسف هنوز بطبع نرسیده و همچنین حواشی نفیس دیگر از ملا جلال دوانی و غیاث
الحکما فرزند میرصدر و غیرهم .

۲- بر این مسأله اشکالات متعدد وارد است که فقط با قواعد مقرر در مسفورات مجیب علامه
رضی الله عنه می توان از آن اشکالات جواب داد و اتحاد اثبات نمود اگرچه برخی از دلائل میرصدر قوی
است از قبیل صحت حمل بین جنس و فصل - جنس مأخوذ از بدن - ماده - و فصل مأخوذ از صورت -
ولی اشکالاتی نیز در بین است .

عليك بالتأمل فيما علقنا على هذه الرسالة في اثبات الاتحاد واقامة البرهان على الحركة الجوهرية من مسلك
الاتحاد وايضا من كيفية ارتباط النفس مع البدن واثبات ان النفس تكون عين المواد بحسب وجودها البدوي
واتحاده مع المادة في جميع المقامات (من مبدء تعلقها بل تخيلها الى مرتبة فناءها في الحق وبقاءها به).

فوجب على مقتضى جود الواجب الفياض ان يفيض عليه امرا يكون مصدرا للتدابير الانسية والافاعيل البشرية .

ومثل هذا الامر لا يمكن الا ان يكون بحسب ذاته مجردا فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لامن حيث ان البدن اقتضاها بالذات بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه (١) .

(١) بریکی از دلائل ترکیب جسم از دو جزء جوهری (هیولی و صورت) چند اعتراض از لسان شیعه و تبعه اقدمین از اشراقیون شده است از جمله دلیلی نقضی از ناحیه پیدایش نفوس انسانی والدلیل «ان الجسم من حيث هو جسم له صورة اتصالية وهي معنى بالفعل ومن حيث هو مستعد لقبول السواد والحركة وغير ذلك فهو بالقوة والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو بالقوة - لأن مرجع القوة - الى امر واحد عدمی فهو فقد شيء و مرجع الفعلية الى حصول حقيقة ما والشيء الواحد من حيث هو واحد لا يكون مبدء لهاتين الحالتين...» ١ .

قيل: ان هذا الدليل منقوض بالنفس الإنسانية اذ حيث من حيث مهيتها بالفعل و هذا قوة قبول المعقولات فكبرى القياس الأول لهم وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة يكون منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر - ما - فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون قوة امر (ما) ٢ .

١- رجوع شود به شرح هدايه ط گز ط ١٣١٣ هـ ق ص ٤٤، ٤٥، ٤٦ .

٢- يجب ان يعلم: فان لكل قابل جهتين واعتبارين اين قابل از جهت نفس ذات و حقيقت وحيثی که حامل قوت و قبول است ناچار بايد با مقبول اجتماع داشته باشد ولی از جهت نفس قوه و قبول امکان اجتماع با مقبول ندارد (لاقول من جهة قبولها مطلقا، من جهة قوتها الخاصة والاستعداد الخاص الذي يكون لها بالقياس الى المقبول الخاص لذا قوة نامی موجود در جسم متحرك بطرف صورت نباتی بعد از ثيل بدرجات نباتی زائل می شود و اما استعداد وقوه حیوانی باقی است تا حصول صورت حیوانی لذا در کلمات اهل حکمت دیده میشود: ان المستعد من حيث هو مستعد لا يجتمع مع المقبول. اما حديث بودن يك شيء واحد بالقوه وبالفعل (معا) چند قسم تصویر میشود یکی آنکه شيء واحد بحسب نفس ذات دارای فعلیتی باشد و در همین شيء قوه و استعداد باشد جهت فعلیات و صور دیگر که كان له قوة اشياء و اعدام تلك الاشياء این قسم نه آنکه باطل نیست بل که واقع است و بنا بر حرکت جوهری هر صورت فعلیه

فالبدن استدعى بمزاجه الخاص امرا ماديا لكن جود المبدء الفياض اقتضى ذاتا قدسية .

وكما ان الشئ الواحد يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين كما بين في الشفاء وغيره في تحقيق العلم بالجواهر فكذلك ايضاً قد يكون امر واحد مجردا وماديا باعتبارين .

فاذا كانت النفس الانسانية مجردة ذاتا ومادية فعلا فهي من حيث الفعل من التدبير والتحرك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به .

واما من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودها جود المبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الإقتران في وجودها به ولا يحقها شئ من مثالب الماديات الا بالعرض .

فهذا ما ذكرته في دفع تلك الشبهة فانظر اليه ايها الاخ رحمك الله بنظر الاعتبار فانه مع وضوحه لا يخلو من دقة ويمكن تأويل ما نقل عن افلاطن الالهى في قدم النفس اليه بوجه لطيف (١)

واما الجواب عن الإيراد الذي نحن فيه فهو ان النفس لها اعتباران : اعتبار كونها صورة ونفسا واعتبار كونها ذاتا [مجردة] في نفسها .
ومناط الاعتبار الاول كون الشئ موجودا لغيره، ومناط الاعتبار الثانى كونه موجودا في نفسه اعم من ان يكون لنفسه او لغيره .

(١) يعنى بگوئییم : مراد افلاطون از قدم نفوس قدم علت نفوس و حقیقت نفوس است باعتبار وجود عقلانى ارواح قبل از هبوط بعالم نفس وتعیین جزئى ورقیقت همان حقیقت است وبالأخره کینونت عقلی نفوس قدیم زمانى است و ازلى چون شأن افلاطون اجل است از این که بگوید نفوس انسانى با قید متعاقب بابدای جسمانى مادی قدیمند در کلمات اتباع افلاطون نیز شواهدى براين معنا وجود دارد .

بمعناها قوه و استعداد اشياء ديگر است که در صراط تکامل تحقق مى يابد. قسم ديگر آنست که شئ واحد از جهت واحد مصداق صفت و فعليتى و از همان جهت مصداق تقيض آن باشد نه از جهت ديگر اين باطل است .

ولما كانت الصورة الحالة وجودها في نفسها لما كان عين وجودها لنفسها فيختلف هناك الاعتباران و يتغاير بحسبهما لها الوجودان .
ولهذا زوال الصورة الحالة في المادة يوجب فسادها في نفسها بخلاف الصورة المجردة فان وجودها للمادة وان استأزم وجودها في نفسها لكن زوالها عن المادة لا يوجب فسادها في نفسها وذلك لتغاير الوجودين .
اذا تقرر هذا فنقول: كون الشيء واقعا بحسب وجوده في نفسه تحت مقولة لا يوجب كونه واقعا باعتبار آخر تحت تلك المقولة بل ولا تحت مقولة من المقولات اصلا .

فالنفس وان كان بحسب ذاتها جوهرًا وبحسب نفسيته مضافًا لكن بحسب كونها جزء للجسم باعتبار وصورة مقومة لوجوده باعتبار آخر لا يوجب ان يكون جوهرًا كما في ساير الصور المادية على ما علمت .
فكون النفس جوهرًا مجردًا من حيث كونها مقومة لوجود الجسم، صادق عليها وعلى الجسم بالمعنى الذى هو به مادة مع الجسم بالمعنى الذى هو به جنس غير صحيح عندنا فان كونها حقيقة شيء وكونها جزء حقيقة شيء آخر ولا يجب الاتفاق بين الاعتبارين .

وها هنا ايها الاخ رحمك الله طريقة اخرى في تميم البيان .
وهي انك لو نظرت حق النظر الى ما بينه الشيخ الالهى في كتابه من كون النفس ذات حقيقة بسيطة نورية وذلك في حكمة الإشراق، وكونها انية صرفة وذلك في التلويحات؛ والمآل واحد اذ الظهور والوجود امر واحد عنده. وقديين بالاصول الاشراقية كون النور والوجود بسيطة لاجنس لها ولا فصل لها ،

والإختلاف بين افرادها ومراتبها ليس بامر ذاتي ولا بامر عرضي بل انما هو بمجرد الكمال والنقص في اصل الحقيقة النورية الوجودية لعلمت: ان الذات المجردة النورية غير واقعة تحت مقولة الجوهر وان كانت وجوداتها لافى موضوع فعليك يا اخى بهذه القاعدة (١) فان لها عمقا عظيما ذهل عنه جمهور القوم ، ثم

(١) دليل قانع كنده برنفي خروج نفوس ناطقه وجواهر عقليه ازمقولة جوهر در

كلمات شيخ اشراق وصدر الحكماء واتباع ملاصدرا وشيخ شهيد ديدنه نبي شود چون نفى

بمراجعة كتبه فى دفع شكوك يتعرض لك فيها .

والإشكال الوارد على القائل بالاتحاد بين المادة والصورة فهو ان التركيب الاتحادى فى الانسان غير معقول لان نفسه التى هى صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادى بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد .

واجاب عنه ب : انا لانسلم ان التركيب الاتحادى بينهما يستلزم ذلك^۱ لان

→

ماهيت از وجود معلول امكانى امكان ندارد وقول باين كه حكم ماهيات عقول در تحت شعاع نور حق محكوم وحقايق مجرده موجودند بوجود حق ونقص جوهرى آنها به كمال ذاتى منجبراست برهائى نيست چون فيض حق كه وجود منبسط باشد بعد از قبول و تعين بوجود عقلى ونفسى حد قبول نموده و از همين حد وانحطاط وجود از رتبه^۱ واجبي و حقيقت قيومى و تعين در مرتبه و مقام خاص همان ماهيت است و اينكه يكي از اعظم حكما و افاهيم عرفا فرموده است^۱ ماهيت در عقول و جواهر اعلون امر عقلى است. بايد اذعان نمود كه ماهيت مطلقا امرى عقلى است و اعتبارى بودن ماهيت همان عدم اصالت و عدم تحقق خارجى ماهيت است لذا اهل عرفان گويند: عين ثابت ممكن دھو نمى شود و وجود امكانى هرگز حد خود را رها ننموده و هر چه به حق نزديك شود احكام وجوبى غلبه مينمايد و غيريت كم ميشود ولى از حد امكانى خلاصى نمى يابد و حكم بهلاك دائمى شامل همه حقايق است غير از حق قيوم .

۱- عبارات منقول از سيد ميرصدر وملاجلال زياد مفلوط است عبارت سيد در اين موضوع از اين قرار است: «... لانسلم ان التركيب الاتحادى بينهما (مراد بدن ونفس است) مستلزم لذلك اى تجسم المجرد او تجرد المجسم لمعرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين فى الخارج حتى يكون هناك مجرد، ومادى بالفعل ولزم من صيرورتهما واحدا، احد الامرين المذكورين...» واقعا از اين رجل تحرير عجيب است كه اين قبيل مطالب را به رشته تحرير در آورده است ولى حق آنست كه مسأله از عويصات از طرفى حمل جنس وفصل بربكديگر دليل است بر اتحاد خارجى اين دو از طرفى در مركبات حقيقه بلكى اجزاء خارجى انكار نمودن جاى تعجب است مگر ميشود نفس انسانى كه جوهر مجرد است بخصوص بسبك فلسفه مشاء كه سيد تابع آن است نفس ناطقه در مقام ذات از ماده تجرد دارد و در مرتبه عقلانى نفس از ماده و تجسم عين و اثرى نيست معنائى كلام سيد در اين جا آنست كه انسان در واقع نه مجرد باشد نه مادى چون بدن

←

الصورة والمادة ليستا امرين، مختلفين في الخارج حتى يكون مجرد ومادی بالفعل ولزم صيرورتهما واحدا و احدا الامرین المذكورین . فان الإنسان امر انقلاب النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي، ليس له في الخارج جزء اصلا لا مجرد ولا مادی كسائر مراتب الإنتقالات .

والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد ونام وحساس مدرك للکليات .

ولا خفاء في ان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزم لان يكون له مقدار و وضع وحيز^۱ .

→

باعتبار قبول تجسم وتقدر حقيقت ندارد وانفس ناطقة مجرد تام در صريح ذات وصميم. وجود نیز خبری نیست چون در حواشی تصریح کرده است (فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لامادی ولا مجرد كسائر مراتب الانقلابات المذكورة) این مطلب واقعا شنیدن دارد که موجود مرکب طبیعی در عالم اجسام بحسب تحلیل عقلی نه مادی و نه مجرد باشد و نفس مجرد عاقل و معقول تام الوجود فقط بحسب تحلیل عقلی مجرد بوده و در واقع و خارج مجرد نباشد در حالی که آثار مجرد و آثار مادی بر وجود خارجی انسان مترتب چون ایشان تشکیک در وجود را انکار کرده اند از تصور این که یک شیء واحد میشود دارای مراتب باشد و بحسب برخی از منازل وجود مجرد تام و باعتبار بعضی از مراحل مادی تام و باعتبار مرتبه وسطای وجود برزخ بین این دو بوده باشد و نیز میشود یک وجود واحد دارای عرض عریضی باشد و مصداق واقع شود از برای جمیع معانی موجود بوجود متفرق و مفصل بوجودی واحد قرآنی و حقیقت احدی جمعی . صحیح بود که گفته شود انسان موجود مادی متحیز متقدر صرف نیست کما اینکه موجود مجرد عاقل و معقول بحث و محض نیز نمی باشد بل که دارای مراتب کثیره و مواطن متعدده است و معجونی است از خلطین و حقیقتی است مرکب از دو اصل. اما بیان دلایل بر اتحاد و اثبات این معنا علاوه بر آنچه مؤلف بزرگ بیان کرده است موکول است به حواشی نگارنده این سطور بر مطالب موجود در تعلیق جواهر و اعراض اسفار ..

۱- در حواشی تجرید: «والعقل يقسمه بحسب آثاره الى جوهر قابل للأبعاد، تام-حساس، مدرك للکليات وان كان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الأبعاد والنمو مستلزما لان يكون له وضع ومقدار وحيز وتلبسه بادرالكليات لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة... (حواشی تجرید) .

وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم بشيء من هذه الثلاثة فهو مدرك للكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلاثة وهذا هوالمجرد عندهم^١ .

ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلاً فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والإحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحير ويبقى فيه ادراكات الكليات فقد انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذى كان فيه بالقوة الى الفعل ولادليل على امتناع ذلك ، فمنشأ السؤال اخذنا بالقوة مكان ما بالفعل» انتهى (١) مذكره .

(١) ذكر السيدالسند -قده- فى حواشى التجريد بعد ما نقل عنه المؤلف المجيب :
فاذن يكون النفس المجردة التى هى صورة الانسان جزءاً تحليلياً كما هو شأن ساير الصور
لاجزاء تركيبياً...»

سيد علامه معنى تركيب اتحادي را درست غور نموده است ونيز آنطورى كه بايد به تحول ماده بصورتهاى مقوم ماده (واينكه شىء بالقوه مثل ماده به شىء بالفعل وقتى متحول مى شود كه شأنيست از براى قبول صور واردا داشته باشد) پي نبرده است ونيز به اين اصل واقف نشده است كه معنای اتحاد ماده با صورت يا متحد شدن ماده با صور فايضه آنستكه : موجود واحد بحسب وجود عين موجودى است كه ماده نام دارد باين معنا كه هريك از ماده وصورت موجودند ببيك وجود كه درصورت وجود بالفعل ودرماده بالقوه است وماده امكان ندارد درقبال صورت خود داراى فعليت باشد مگر فعليت بمعنای نفس القوه چون فعليت از قبول جهت فعليت ابا و امتناع دارد مگر آنكه احد المتحدين لامتحصل وديگرى متحصل وغير مبهم باشد ومعنای تركيب جسم از دو جزء جوهرى آنست كه جهت قوه متحد باجهت فعليت جوهر بالقوه است وصورت جوهر بالفعل (مثلاً: الجسم ماده للصورة النباتية وقبل صيرورة الجسم نباتاً يصدق عليه انه جوهر قابل للأبعاد فقط وادا تصور بصورة النبات وانقلب اليها صار من افراد مفهومات اخرى ايضاً غير الجوهرية وقبول الابعاد وهى المتغذى والنامى والمولد) جميع اين معانى موجودند بالفعل نه بالقوه بوجود واحد ليكن نه باعتبار

←

١- «... وهذا هوالمجرد عندهم فانالمجرد بمعنىالمریان و ارادوا به العارى عن هذه الثلاثة...»

ولا يخفى ما فيه من وجود الخبط والخلط بعد الإحاطة بالقواعد المقررة الثابتة بالقواطع البرهانية .

منها: كون مدرك المعقولات مجردا بالفعل لا بالقوة ،
ومنها: امتناع انفكاك الحقائق .

ومنها: محالية زوال فصل البسيط مع بقاء جنسه. والتمثيل بالشجر المقطوع مع كونه مصادرة على المطلوب الأصل مندفع فى مقامه .
وقس على ما ذكرناه سائر ماهو مذكور فى سخافة هذا الراى وردائه فيما بين اهل التحصيل . فنحن بحمد الله منسلخ عنه نشكره على ذلك كثيرا انشاء الله .

المسألة الثالثة

ما ذكره صاحب روضة الجنان على دليل اثبات الهيولى^۱ من ان اللازم من ذكر هذا الدليل ليس الا ان حقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها وبالنظر الى نفس حقيقتها قابلة للأبعاد ومتصلة بازاءه (۱)

→

تجريد بعضى از اين اجزاء. بنا بر اين جسم مأخوذ به نحو اطلاق وابهام ولا بشرط جنس است وقابل حمل بر نامى ولى اگر به نحو بشرط لا، وتقيد آن بعدم اخذ شىء ديگر در آن لحاظ شود، ماده است وهمچنين است فرق بين لحاظ شىء بالفعل فصل و صورت در حقيقت و معنای نامى (فالحاجة الى التحليل انما هى بحسب وصف الجزئية) .

(۱) اين اشكال را بر برهان فصل و وصل قبل از صاحب روضه و شيخ اشراق بر خى از محققان وارد ساخته اند و آن را متأخران بصورت هاى مختلف تقرير نموده اند فى كلام بعضهم: «سَلَّمنا ان فى الجسم باعتبار الإمتداد اموراً ثلاثة :

الأول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والأخير ان عرضان فيه زائدان عليه يتبدل احدهما عن الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر بتوارد الأشكال عليه ؛ لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان ينعدم عنه امر جوهرى فان اللازم ليس الا ان الحقيقة الجسمية يجب ان يكون لذاتها قابلة للإتصالات والإنفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا

←

۱- يعنى صاحب روضة الجنان بر نفى تركب جسم از هيولى و صورت (دوجزء جوهرى) اين شبهه

واما انه يجب ان يكون الجسم قابلا واحدا ومتصلا واحدا فلم يلزم اصلا فعند هذا لاحد ان يقول ان الانفصال لا ينافي الاتصال مطلقا ولا ينتفى به الاتصال بالكلية بل انما ينافي وحدة الاتصال اذ بعد الانفصال يحدث جسمان منفصلان .
فما كان متصلا واحدا صار منفصلا متعددا .
فالإتصال الذي ذاتى او لازم للذاتى باق والزوال انما هو لعارضه اى الوحدة والكثرة .

الجواب

ان الذى قد سنع لنا فى شرح الهداية فى التقضى عن هذه الشبهة هو انه لا شك لأحد من العقلاء انه ينعدم عن الجسم حين طريان الانفصال عليه امر يكون موجودا فيه فى الواقع .

وكذا يوجد له حين حدوث الاتصال امر لم يكن فيه موجودا قبل ذلك (١).
فحينئذ نقول^١: ذلك الامر اما انه اتصال حقيقى او اضافى فعلى الأول^٢ يلزم

بالوحدة الإتصالية فلا، وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية مساوقة للوحدة الاتصالية وهو غير لازم فان الإنسان الواحد او السرير الواحد مثلاً له وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات بعضها الى بعض. بل اللازم كون القابل للإتصال والإنفصال امرا واحدا شخصيا و يجوز ان يكون ذلك الواحد امرا متصلا لذاته مع استمرار وحدته الشخصية ؛ يتعدد اتصاله الذاتى فح لأحد ان يقول: ان الانفصال لا ينافي الإتصال مطلقاً بل انما ينافي وحدة الاتصال فما كان متصلا واحدا بعينه صار متصلا متعددا فالمتد الجوهري (اذ المتد الجوهري -خل) باق فى الحالين والزوال انما هو لعارضه اى الوحدة والكثرة .

(١) مجيب محقق در اسفار و برخی دیگر از کتب خود از شبهه مفصل تر و در شرح هدایه مختصر تر و در این رساله قدری مفصل تر از شرح هدایه جواب داده است .

- ١- فى الاسفار : فح نقول : ذلك الامر الذى زال عن المتصل الواحد المأخوذ مجرداً عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عن طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لامحالة يكون وحدة (ما) للاتصال البتة فهى لانخلو اما ان تكون وحدة ذاتية واتصال حقيقيا او وحدة ارتباطيا واتصالا اضافيا.
- ٢- فى الاسفار: فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهوى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما وافناء للجسم فى المرة والوصل ابداعا وانشاء نشأة اخرى...

المطلوب وهو تبدل امر جوهرى عن الجسم حين الفصل والوصل لأن مرتبة هذه الشبهة بعد اثبات اتصال الجوهرى فى الجسم وتسليمه .

والكلام فى ان الزائل حين الانفصال اهوام غيره من الامور العرضية كالوحدة فيه او الاضافة بين اجزاءه .

فاذا كان الزائل عن الجسم حين الفصل امرا معتبرا فى مرتبة ذاته فلا بد من اشتماله على ذاتى آخر غير متصل بنفسه قابل له وللانفصال لئلا يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وذلك هو الهيولى الاولى .

وعلى الثانى: يلزم ان يكون فى الجسم وحدات او اضافات غير متناهية مجتمعة فى الواقع مترتبة حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية مترتبة فى الطبع كالتنصيف والتثليث والتربيع وغيرها تنعدم كل واحدة من تلك الوحدات او الإضافات عند طرو شىء من الانقسامات ويلزم منه المحالات الواردة على اصحاب لاتناهى اجزاء الجسم كالنظام وتابعيه .

على ان هاهنا دقيقة اخرى وهى ان الشيخ وغيره من اكابر الحكماء قد صرحوا بان وحدة المتصلات عين ذواتها ويلزمها نفى الكثرة بخلاف وحدة المفارقات فانها هناك من لوازم نفى الكثرة عنها .

فحينئذ تحويل وحدة الاتصال الى كثرته ليس الا تحويل شخص متصل الى شخصين متصلين وذلك يوجب المطلوب .

ثم ان اصل هذه الشبهة مأخوذ من كلام صاحب الاشراق وتلخيص ما اجيب عنها فى روضة الجنان (١) وافيد فى الإيماضات بعد تمهيد : ان وجود كل شىء

(١) مراد از بعضی از اذکیا سید محقق داماد است که در مقام انتصار از محققین از حکمای مشائیه در ایماضات^١ از شبهه جواب داده است :

«ان وجود کل شىء عبارة عن نفس تحصله وموجوديته سواء كان فى العين او فى العقل وانه مساوق للتشخص بل هو عينه على ماذهب اليه الفارابى فتعدد كل من الشخص والوجود ووحدته يوجب تعدداً آخر ووحدته وهو ان المتصل الواحد من حيث هو كك

ليس الا موجوديته عينا كان او ذهناء، وانه مساوق لشخصه [للتشخص] بل هو عينه كما ذهب اليه الفارابي هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لما لم يكن

→

لما لم يكن الا موجوداً واحداً له ذات واحدة وتشخص واحد، فليس لأجزائه الفرضية وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر كيف ؟ وقد بين ان الأجزاء الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الإنقسامات الغير المتناهية. فاما ان يكون لبعض من اجزائه وجود و تشخص و هو الترجيح من غير مرجح او لجميعها فيلزم المفسد التي ترد على اصحاب لا تنهى اجزاء الجسم واذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان متشخصان وهويتان مستقلتان فاما ان يكونا موجودين حال الإتصال مع تعينهما وهو باطل لأن اجزاء المتصل الواحد تعينها ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب نفس الأمر او بدونهما، فح اما ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال ولا سبيل الى الاول لأنه خلاف ما تقرر ان المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث بعد الانفصال. ولا الى الثاني لأنه يلزم ان يكون ذات واحدة توجد بوجود متجدد ثم يزول عنها هذا الوجود وتوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود نفس الموجودية المصدرية المنتزعة عن الذات لا مابه الموجودية فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات كما لا يخفى. واما ان لا يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل بل بالقوة القريبة او البعيدة فلا بد لها من مادة حاملة لقوة وجودهما وتعينهما حين الإتصال واذا خرج وجودهما وتعينهما بطريان الانفصال من القوة الى الفعل تصير حاملة لهما متلبسة بهما، وليست تلك المادة هي ذلك الجوهر المتصل لما علمت بطلانه سابقا، فيكون القابل له ولهما معا جوهر آخر وهو المطلوب...» ١ .

مطلبى كه بايد دربراهين اثبات هيولى يعنى جزء قابل جوهرى در اجسام مورد دقت واقع شود آنستكه: هيولا اگرچه بنا برمسلك مشاء در حذات هويت وتشخص واحداست ولى قابل اشاره حسيه نيست و اتصاف به ابعاد ومقادير و تخصص در احياز وجهات و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات در آن امكان ندارد بعد از آنكه از ناحيه صورت جسميه قبول تعين نمود باين اوصاف متصف مى شود .

۱- اين عبارات به سبك تحرير سيدالمدققين ميرصدر دشتكى شبيه است و از ميرداماد نيست .

حواشى ميرصدر بر جواهر و اعراض تجريد نزد اينجانب نيست .

الا موجودا واحدا ، له ذات واحدة وتشخص واحد ؛ فليس لأجزاء العرضية [الفرضية] وجود بالفعل وتشخص خاص بحسب نفس الأمر فاذا طرء عليه الإنقسام وجد موجودان مشتخصان وهويتان مستقلتان .

فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعيينهما وهو باطل لأن أجزاء المتصل الواحد تعيينهما ليس الا بحسب الفرض، وهذان التعينان بحسب الواقع او بدونهما وهو ايضا باطل سواء كان وجوداهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الإتصال اولم يكن كذلك لأنه خلاف ماتقرر من المساوقة بين التعين والوجود، فلا يتصور وحدة احدهما و تعدد الآخر .

وان الوجود نفس الموجودية الانتراعية المأخوذة عن الذات فلا يتصور تعدده مع وحدة الذات .

واما ان يكونا موجودين حين الإتصال بالفعل بل بالقوة فلا بدلها من مادة حاملة لقوة وجودهما حين الإتصال متلبسة بهما حين الانفصال .
وليست نفس ذلك الجوهر المتصل الواحد لما علم فيكون القابل^١ له وللمتصلين معا جوهر آخر وهو المطلوب .

واقول: فيه نظر، فان القول بكون الإتصال والانفصال عبارتين من توحد الوجود وتكثره على ما يلزم من الدليل المذكور وان كان مسلما عندنا ونحن نساعد عليه ، لكننا نفرق بين ما بالذات وما بالعرض .

ونقول: لا نسلم ان الموجودات متعددة اذ المتعين بتعينات متكررة حال الانفصال اولا وبالذات هو حقيقة الجوهر المتصل لم لا يجوز ان يكون المعروف لاختلاف الوجودات والتعينات بالذات هو حقيقة المقدار وبواسطة الجوهر المتصل وان كان الفرق بينهما ليس الا بالتعين والابهام بحسب المساحة .

فالجسم المتصل له مقدار واحد وتشخص واحد^٢ فاذا طرء عليه الانفصال

١- في شرح الهداية: فيكون القابل له ولهما معا جوهر آخر...

٢- واعلم ان الجسم ليس امرا ممتدا وواحدا شخصيا متصلا كما هو ظاهر محسوس لان الجسم مركب من الاجزاء المنفصلة في الواقع و اذا طرء عليه الانفصال ينفصل منه اجزاء فالمصير الى ما حققه الطبيعويون في عصرنا هذا ويجب علينا تقرير هذه المباحث على وجه مطابق للتحقيقات العالية

انعدم هذا المقدار المعين و وجد مقداران آخران كل واحد منهما غير الآخر وغير المقدار الأول فى وجوده و تشخصه .

والممتد بمعنى القابل للأبعاد مطلقا لم يتغير وجوده ولا تشخصه بل نقول القابل للأبعاد حقيقة واحدة منحصرة فى شخص واحد له مقدار مساحى واحد وهو ما حواه السطح الأعلى من الفلك الأول سواء كان فى اتصال واحد او فى اتصالات متعددة حادثة او فطرية .

وهذا الشخص الممتد له تعيين واحد مستمر ذاتى .

وله ايضا تعيينات متبدلة عرضية حاصلة فيه من قبيل تعيينات مقداره المساحى .

وهذا كما ان هوى الإسطقسات عند المشائين شخص واحد لا تزول وحدته الشخصية فى مراتب تعدد الصورة الجسمية ووحدتها عند ورود الفصل والوصل . فان قيل : الهوى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها حين تعدد الإتصال ووحدته بخلاف الجسم .

قلنا: كون ذات الهوى عندهم مبهما بالمعنى الذى لا يمكن اجراءه فى ذات الجسم غير بين ولا مبين .

فان معنا ابهام الهوى بالنسبة الى الأشياء ليس كما فهمه بعض المدققين من انها لاتعين لها فى ذاتها ولا تحصل ولا كلية ولا جزئية ولا عموم ولا خصوص . وانما تتصف بشىء من تلك الأوصاف بسبب اقتران الصورة بها اذ قد سبق ان الوجود لا ينفك عن التشخص بل تستمر باستمراره ويزول بزواله .

فبقاء الوجود مع زوال التعين والوحدة غير معقول انما المعقول فى هوى العناصر انها متعينة الذات مبهمة الصور .

→

الموجودة فى آثار علماء العصر .

ومن القبيح جدا افعال هذا الامر والالتزام بما هو مسطور فى كتب القدماء والحال انه ظهر بطلان امثال هذه الآراء .

١- وقد حققنا معنى الهوى بالمعنى الجوهر القابل الذى عرفوه بانه جزء جوهرى للجسم فى حواشينا فى آخر الرسالة .

فلها عندهم تعيينان: تعيين مستمر ذاتى، وتعيين متبدل عرضى .
قلنا مثل ذلك فى الجوهر الممتد من انه متعين الذات مبهم المقدار؛ وحدة و
كثرة .

ولها تعيين ذاتى مستمر وتعيين مقدارى متبدل على طبق ما قالوه فى
الهيولى (١) .

فالاولى ان يتمسك بما ذكرناه من قبل «والله اعلم بالصواب» .

المسألة الرابعة (٢)

«الشبهة التى تدل على ان الاعراض مادة يتركب منها»

وبيانها: ان العرض المعين كهذا السواد، اذا انفصل بانفصال محله وجد

(١) مادوهيولا باصورت جرمية واحد، واحدا بالاتصال وبا صور متعدد، متعدد بالانفصال
است ولكنها لو قصر النظر الى ذاتها لكانت خالية عن الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية
بل لها وحدة ذاتية تنحفظ بها ذاتها الشخصية الباقية مع تبدل الاتصال بالانفصال وبالعكس
وليست لها ذات تكون درجتها فى الوجود فوق درجة الصورة الجسمية ليلزم كونها بحسب
ذاتها من المفارقات العقلية او البرازخ الخيالية، ولالها ذات تكون مرتبتها فى التحصل بعينها
مرتبة الصورة الجرمية ليلزم من عدم كونها فى حد ذاتها خالية عن الاتصال كونها ذى مفاصل
متألفة من الجواهر المتفصلة المتناهية او الغير المتناهية بل انما درجتها فى الوجود ومرتبتها
فى التحصل متأخرة عن مرتبة الصورة الجرمية لأنها بذاتها ليست الاقوة محضة لها فى الوجود
قابلية للتلبس بأية صفة وحلية كانت .

فنسبة الصورة اليها نسبة الفعلية الى القوة . فكل فعلية بما هى كذلك مقدمة بالذات
على القوة وان كانت قد تتأخر عنها بالزمان ١ .

(٢) معنى بساطت اعراض حال درصور نوعيه آنست كه اعراض از علل اربعة فقط
دارای علت فاعلى و علت غايى هستند و علل قوام - علت مادی و علت صوری - ندارند

←

١- واعلم ان ما ذكرناه فى هذه التعليقة مما حرره سيدنا الاستاذ المتأله النحرير الفيلسوف الكبير
سيد سادات اعظم الحكماء والفقهاء الحاج ميرزا ابوالحسن القزوينى «ادام الله تعالى ظله الظليل على
رؤس مرديه بادامة وجوده الشريف وعزه الجليل» فى بعض حواشيه .

موجودان مشخصان .

فاما ان يكون هاتين الذاتان موجودتين حال الإتصال الى آخر ما ذكره بعض الأذكياء فى دليل اثبات الهيولى .
ولما اورد النقض بالإعراض بما ذكره المحقق الدوانى فى الحاشية من ان العرض والعرضى متحدان بالذات وانا لا ارضى بذلك .

والجواب

انا نختار من الشقوق المفروضة ان السوادين الحاصلين بعد الانفصال لم يكونا موجودين من قبل بالفعل بل بالقريبة منه .
قولكم: «وهو خلاف ما يحكم به الضرورة»
نقول: الذى يحكم به الضرورة والبرهان هو امتناع انعدام الشئ عند الفصل ذاتا و قابلا و حدوث آخرين من نوعه من كتم العدم كذلك ، و اما غير ذلك فغير ضرورى ولا مبرهن عليه، كيف والقسمة ترد اولا وبالذات على الجسم و بتبعيته على العرض القائم به .

وفى [ومن] جعل القسمة فى الجسم راجعة الى تبديل المتصل الجوهرى الى متصلين جوهريين مع بقاء مادة الجميع كيف يبالى تبديل العرض القائم به الى عرضين آخرين قائمين بجسمين آخرين مع بقاء موضوعها الذى هو الهىولى فان الهىولى بالقياس الى الاعراض القائمة بالجسم موضوع وان كانت بالقياس الى الجسم باعتبار، وبالقياس الى الصورة باعتبار آخر مادة .

والحاصل: ان تكثير الشئ الذى لامادة له ولا محل غير معقول لانه يرجع اى ابطال شئ، بالكلية وابداع شيئين من كتم العدم الصرف من دون استعداد و

→

واين منافات با تركيب عقلى ندارد چون مأخذ جنس وفصل لازم نيست ماده وصورت خارجى باشد و يجوز التركيب فى الجنس والفصل ولاشك ان للإعراض اجناسا وفصولا وان البساطة الخارجية لاتنافى تركيب الاعراض عقلا ولا ينافى ايضا انحصار المقولات العرضية فى تسعة كما هو المصرح فى الكتب الحكمية .

قابلیة بخلاف ما اذا كانت له قابلیة مادة واستعداد یبطل عن المادة بسبب القسمة استعدادہ ویوجد لها استعداد وجود امرین آخرین من نوع ذلك الشیء او من صنفه، ومن المعلوم ان الواهب الجواد لكل قابل مستحقه والمفیض علی كل ذی حق حقه لیس فی جوده تراخ ولا فی افاضته مهلة فیفیض منه علی القابل ما یقبله بلا تراخ ومهلة كل مالا مادة له بل هو آخر الموضوعات ومادة المواد كالجسم بما هو جسم عند الإشراقیین وكالهیولی عند المشائین. فلا یمكن تكثره اصلا ولا ایجادہ الا بالإبداع لا بالإحداث باتفاق الفلاسفة .

واما الاشیاء ذوات المرصوعات والمواد والاستعدادات فزوال شیء منها وحدوث آخر مثله بالقسمة او بغيره من الاسباب المعدة غیر مستنكر عند الجميع. ومن ذلك ترى مباحث الهیولی دائرة (۱) عندهم اثباتا ونفیا علی ان الزائل

(۱) نگارنده این سطور بر قسمت جواهر و اعراض اسفار فصل کیفیت ترکیب جسم از هیولا و صورت و نیز در نحوه علیت صورت نسبت بهیولی دو حاشیه بر این دو موضع از اسفار نوشته ام که در این جا نقل می کنم :

بنا بر ترکیب اتحادی این دو (کما هو الموافق للبرهان) و معلولیت هیولا نسبت بصورت علی وجه غیردائر باید معتقد شد که ورود صور بر هیولیات بنحو تدرج و تدریج و حرکت است و گر نه لازم آید انعدام جسم من رأس ثم ایجادہ من دون مادة سابقة . بنا بر آنچه که در این تعلیق ذکر میشود چند مطلب مهم این رساله واضح و ظاهر میشود و فنقول: یجب تقدیم مقدمات یتوقف علیها تنویر المرام .

اما مسأله ماده و هیولا، هیولا جوهری است که فی نفسه نه واحد متصل است و نه منفصل (ای لیس منفصلا بالإنفصال) که نسبت به صورت جسمیه که ممتد جوهری باشد قابل است . هیولا بمعنای اعم یعنی شیء و حقیقتی که قبول اتصال و انفصال نماید و در حس نسبت به انواع اجسام دارای جهت قبول باشد و هیأت خارجی از قبیل صور انواع نطقه و علقه و صور نباتیه و حیوانیه و صور معدنیہ (صور بمعنای اعم) بر آن عارض شود و ماده و زمینه و استعداد از برای کافه صور قرار بگیرد مورد تصدیق جمیع است لذا گفته میشود فلان صورت از فلان ماده بوجود آمده است و زید مثلا از نطقه عمر و تحقق پیدا کرده است و عنصر آب مثلا از دو حقیقت بسیط بوجود می آید (حتی منکران تکامل که حرکت را تغییر مکان دادن

من الجسم حين ورود الانفصال جوهرًا وعرض فان كان جوهرًا فلا بد للجسم من

ذرات^۱ در فضا و جو میدانند ماده باین معنا را انکار نمی کنند «فانه اذا قيل تكون الحيوان من الطين او خلق الابن من نقطة اييه فلا يخلو اما ان يكون الطين باقيا طينا والنطفة باقية نقطة وهو حيوان او انسان حتى تكون في حالة واحدة طينا وحيوانا... وهو محال واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها حتى لو لم يبق منها شيء اصلاً وكذا الطين ثم حصل حيوان او انسان فيح ماصارت النطفة انساناً... بل ذلك شيء بطل بكليته وهذا شيء آخر حصل جديداً بجميع اجزاءه، واما ان يكون الجوهر الذي كانت فيه الهيئة النطفية مثلاً بطلت عنه تلك الهيئة وحصلت فيه هيئة انسان او حيوان والقسمان الأولان باطلان لا يعتقدهما الكافة لأن كل من زرع بذراً او تزوج للولد ليحكم على الزرع بانه من بذره ويفرق بين ولده وولد غيره بانه من ماءه وان عانده معاند لا يلتفت اليه... فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيه خلاف...» لذا اهل تحقيق گویند: هیولا بمعنای اعمرا جميع ملل اثبات نموده اند اما نزاع در این است که این امر قابل، اجزاء و ذرات غیر قابل تجزیه است که اصلاً

←

۱- پیروان این عقیده حرکت در کیفیات را که ما بدان استحاله می گوئیم انکار نموده اند و معتقدند که از پیدایش صور و اعراض چیزی در این تغییرات بر اصل مواد نمی افزاید قائلان به ترکیب جسم از اجزاء صفار بعد از توافق در مرکب جسم از اجزاء موجود بالفعل ونفی پیوستگی در اجزاء و قول به گسستگی برخلاف قول محققان از قدما (قائلان باین که جسم در حد ذات گوهر پیوسته است، اگر گسسته بودی قابل ابعاد نبود) مختلف سخن گفته اند برخی جسم را مرکب از اجزاء صفار صلبه دانسته اند که از شدت صلابت قابل قسمت نمی باشند ولی اجزاء متناهی هستند ذی مقراطیس و اتباع او باین قول رفته اند متکلمان غیر از نظام جسم را مرکب از اجزاء متناهی قابل قسمت میدانند باقیدی که قبلاً ذکر نمودیم نظام جسم را مرکب از اجزاء غیر متناهی بالفعل میدانند.

محققان از حکمای طبیعی در عصر ما جسم را مرکب از اجزاء منفصل از یکدیگر میدانند با قیود و شرایطی که هیچ یک از اشکالات وارد بر قائلان به جزء بر آنها وارد نمی باشد قهراً حرکت کمی مصطلح محققان از حکمای اسلامی را انکار نموده اند و اجزاء با فواصل معین تشکیل اجسام میدهند و اجزاء خود جسمند برخلاف جوهر فرد با صلاحيه قائلان بدان که سم نیست اگرچه اجسام از آنها تشکیل می شود فواصل بین اجزاء جسم محسوس باندازه بی است که اگر ما بر جسم بسیار بزرگی با وسائلی فشار وارد آوریم ممکن است باندازه قطره ای آب درآید بل که مواد اجسام آنقدر استعداد تجمع را دارند که ممکن است کلیه نفوس بشری به صورت جسم کوچکی درآید.

جزء آخر يكون قابلا له ولعلمه وان كان عرضا فيكفي ذات الجسم لقبول وجوده

→

قبول قسمت نمی نماید (یعنی اشیاء ذوات اوضاع جوهریه است که بوجهی از وجوه انقسام اعم از وهمی و فرضی و قطعی و کسری قبول قسمت نمی نماید) این مسلک را متکلمان اختیار نموده اند با این قید که به تنهایی این اجزاء اعتقاد دارند .

نظام معتزلی قائل است به عدم تنهایی این اجزاء یعنی جسم را مرکب از اجزایی میدانند که آن اجزاء قبول قسمت نمی نمایند و غیر متناهی هستند .

مذهب دیگر در این مسأله مسلک ذی مقرطیس حکیم است که جسم را مرکب از اجزایی میدانند که فقط در خارج قبول قسمت نمی نمایند بعلم آنکه او جسم مفرد را ذرات سخت و صلب کوچک که از نهایت صلابت امتناع از قبول قسمت دارد .

جمعی از قدما و به تبع آنان شیخ اشراق و اتباع او جسم را جوهر بسیط ممتد میدانند که بالذات متصل است باتصال مقداری جوهری که قائم بذات خود یعنی غیر حال در هیولا و محل است و همین متصل بذات قبول صور و مقادیر مینماید .

جمعی از قدما (ارسطو و اتباع او) و به تبع ارسطو معلم ثانی و شیخ رئیس و اتباع آنان از محققان دوره اسلامیة جسم را مرکب از هیولا و صورت میدانند و معتقدند که اجسام از جهت ماده و قوه و هیولا که جزء جوهری جسم است قبول صور و مقادیر مینماید نه از جهت نفس اتصال یعنی متصل ممتد جوهری حکمای اشراق و مشا جمیع آراء مذکور را ابطال نموده اند و در این معنا اتفاق دارند که قابل انفصال و اتصال در اجسام امر واحد شخصی است که در حد ذات کثرت ندارد و وجود آن در حالت انفصال و اتصال باقی است و این قابل را ماده و هیولا نامیده اند و نیز در این معنا نیز اتفاق کرده اند که نفس^۱ جسم بمعنای جنسی ماهیت مرکب است که جنس آن جوهر و فصل آن امر ممتد در جهات ثلاث (طول، عرض و عمق) میباشد .

←

۱- در اوائل شرح هدایه : «واتفقوا على ان الجسم من حيث هو جسم الذی هو جنس الانواع الطبيعية بوجه مهية مركبة من جنس هو الجوهرية وفصل هو مفهوم قولنا: ممتد فی الجهات الثلاث وانما وقع الخلاف فی ان الجسم المعنى المذكور هل بسیط فی الخارج او مرکب فيه من مادة وصورة تحاذیان جنسه وفصله وعلى تقدير ترکیه هل هو مرکب من جوهر وعرض او من جوهرین...»

در بیان ترکیب جسم از هیولا و صورت

اتباع ارسطو و جمعی از حکمای اسلامی اتباع شیخ رئیس و درمتأخرین صدرالحکماء «مؤلف مجیب علامه» جسم را مرکب از دو جزء جوهری میدانند ظاهر اقوال اتباع مشائیه آنست که ترکیب بین این دو جزء انضمامی است و هیولا در مرتبه وجود خود موجود است ولی بصورت و علیت صورت را همه معتقدند صورت حال و هیولا محل صورت است و بین این توقف است علی وجه غیردائر، کما حقیق فی محله .

سید سند میرصدر شیرازی و صدرالحکما قائل بترکیب اتحادی هستند ولی بین این دو معتقد فرق زیاد است کما قررناه فی حواشینا قبلا از برای تشجید اذهان و تقریر مرام و تحقیق در این مسأله باید مطالبی را از باب مقدمه تحریر نمود .

اول آنکه ماده باینکه موجودی و احداث (و باجزء دیگر جسم که صورت باشد منشأ تحقیق جسم میشود) چه حظی از وجود دارد؟ آیا مثل همه موجودات مادی دارای وضع است آیا میشود شیء مادی (یعنی غیر مجرد) در مقام تحصیل خارجی مسبوق به زمینه و استعداد، نباشد؟ شیء موجود بدون ماده و استعداد و متحصّل و متحقّق بنحو ابداع از مجردات نیست (کما توهّم؟) باید در نحوه وجود هیولا تأمل نمود و درست بمغزای مرام اهل تحصیل پی برد که گفته اند: «فهیولی الجسمین اللذین احدهما فی المغرب والآخر فی المشرق لها فحدود وحدة ذاتية یجامع اثنیینیتها وحصولها الجهات المتخالفة والأحیاز المتباعدة عبارة عن قبولها الأجسام المتعددة الموصوفة بالوقوع فی تلك الأحیاز والجهات بالذات»^۱ .

۱- شرح هدایه ملاصدرا ط ۴ ص ۴۴، ۴۵ .

فرق است بین نفی کثرتی که از لوازم وحدت است چون کثرت از وحدت (بماهی هی) منتفی است و نفی کثرتی که از لوازم آن وحدت است چون در خارج شیء یا معنوی است به جهت وحدت یا کثرت . وحدت اگر مقابل کثرت لحاظ شود بل که امتناع از اجتماع با کثرت نداشته باشد عبارت است از وحدت نوعی مثل انسان که با کثرت شخصی مثل افراد انسان مجتمع می شود. وحدت شخصی هرگز با این کثرت قابل اجتماع نیست. چه آنکه وحدت شخصی و کثرت شخصی از آنجایی که از امور وجودیه اند بایکدیگر متقابلند ولی وحدت نوعی و صف مفهوم و ماهیت است و تحصیل خارجی ندارد .

«واما الوحدة النوعية فليست امراً وجودياً له تعصل فی الوجود ، بل اذا لوحظت المهمة مجردة عن الوحدات الشخصية التي هي الهويات العينية ثبت لها وحدة وذلك انما هو من اجل ضعف الشيء فی الوجود اذا الوحدة والوجود متحدان هینا متفايران مفهوما وحال الهيولى مع الصورة ايضا بتلك المثابة - تدبر - تفهم» من افادات استاذ مشایخنا العظام الحکیم المؤسس آقا علی المدرس قدس الله عقله فی حواشی الاسفار والهدایة .

وعدمه حتى انتهى الأمر على ذلك المنوال (۱) .

واما حديث اتحاد العرض والعرضى فيحتاج الى تحصيل ونقد له حتى ينظر اليه بعد ذلك اىخرج منه الجواب عن النقض المذكور ام لا؟

→

جان کلام وروح مرام در این جمله است که: «فوحدها الشخصية لا ينافى الكثرة الانفصالية بخلاف وحدة الاتصال فان وحدة الهيولى مفهوم سلبى من لوازم نفى الكثرة بل هو عين نفى الكثرة ووحدة المتصل معنى وجودى نفى الكثرة من انما هو من لوازمه .

ماده اگرچه در مقام ذات واحداست وليکن بواسطه انحطاط از درجات فعلیت ووجود (چون شأن آن از تحصیل و حفظ آن از وجود قوه الوجود است) قابل اشاره نیست ابعاد مقداری و تخصص ب مکان و جهت معین و حصول فصل و وصل و وحدت و تعدد بالذات از برای آن ثابت نیست بل که امور مذکور از برای آن از ناحیه صورت و از جانب التجاء بصورت جسمی حاصل می شود بنابراین هیولا از مفارقات و حقایق مجرد و ابداعیه نیست و از جواهر متفصله که قبول تجزى و تقدر نمی نماید نیز نمى باشد و صورت بحسب وجود بالذات مقدم بر هیولاست وليکن بحسب واقع و خارج چون با صورت بوجودى واحد موجودند تمام این اوصاف از برای ماده ثابت است .

(۱) «الهيولى حين الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية (بالنظر الى ذاتها) ووحدة اتصالية (بالنظر الى الصورة الاتصالية) فاذا طرء الانفصال زالت عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها. وهذا بخلاف الجوهر الممتد فان وحدة الاتصال فيه هي الوحدة الشخصية او مساوقة لها فلا جرم لم يبق ذاتها حين الانفصال .

فمادة الجرمين الحادئين . عند الانفصال واحدة فى ذاتها متعددة بتعدد الجرمين و هي محفوظة الوجود فى جميع المراتب باقية الذات فى حالتى الاتصال والانفصال غير حادثه بحدوث شىء منهما ليلزم التسلسل فى مواد الحادثه ۱ .

ولا متکثرة بتکثر الانفصال فى ذاتها ليلزم اشتغال الجسم على الأجزاء الغير المتناهية بل

←

۱- هر صورت نوعیه در مقام تحصیل خارجى احتیاج به ماده و هیولا و استعداد وزمینہ دارد ولى نفس هیولا يعنى ماده اولى ابداعى است يعنى ماده ندارد و در کلمات اهل تحقيق وارد شده است که هیولای عالم ماده و اجسام مستند است به جهت امکانى عقل عاشر یا عقول عرضیه و ارباب انواع على اختلاف المذاهب والمشارب (وللناس فيما يمشقون مذاهب) .

فنقول: مفهوم المشتق سواء كان ذاتياً لماهية طبيعية ام عرضياً غير صادق ووضعه بحسب العرف العام او الخاص لما ثبت له مبدء الاشتقاق سواء كان ذلك المبدء عينه حتى يكون الثبوت فيه من باب ثبوت الشيء لنفسه الذي يرجع الى عدم سلبه عنها

او غيره وذلك الغير اما خارج عنه او داخل فيه .

والدليل على اطلاق المشتق على هذه الامور الثلاثة اطلاقاً شايعاً قول العلامة

→

الزوال والحدوث والوحدة الإتصالية والكثرة الانفصالية انما تعرض للجوهر الممتد بالذات والهيولى لا يقتضى شيئاً من وحدة الجسم واثنينيته ولا مرتبة من مراتب الكثرة الجسمية ولا ايضاً تأباها...»

برخی از اعلام فن خیال کرده اند این که اهل تحصیل تصریح نموده اند که هیولا بحسب نفس ذات جوهر غیر ممتد است و باعتبار اتحاد باصورت قبول اتصال وانفصال نموده وزوال صور باعث زوال هیولا نمیشود و هیولا دارای هیولا نیست بل که از این جهت مثل مبدعات است باعتبار وجود شخص و وحدت ذات صادر از عقل مجرد است و از ناحیه قبول امتداد واسطه است از برای صدور ممتدات و صور نوعیه مثلاً .

این مسأله را متفرع ساخته است بر این بحث اساسی که اهل تحقیق گفته اند : هر معلولی باید دارای مناسبت تامه یی با علت خود باشد که از آن جهت از علت خود صادر شود چه آنکه سنخیت شرط اساسی از برای افاضه و ایجاد است موافقاً لقوله تعالی: «قل کل یعمل علی شاکلته». قائلان باین قول گمان کرده اند که هیولا بحسب وجود خارجی مقدم است بر صورت درحالتی که امر بعکس است و فیض وجود اول بصورت و فصل میرسد و از صورت و فصل مرور نموده به جنس و ماده میرسد و نیز به نحوه وجود هیولا پی نبرده اند و ندانسته اند که قوه از آن جهت که قوه است باصورت باید بیک وجود موجود باشد و اینکه میگوئیم هیولا از جواهر است و جسم مرکب است معنایش اینست که عقل وجود واحد خارجی را منحل بدو جزء جوهری مینماید^۱.

۱- و این منافات با ترکیب خارجی ندارد و جسم را در سلك بسایط وارد نمی نماید چون جهت قوه

امری است واقعی و خارجی و جنس و فصل در بسایط از یک شیء خارجی بدون جهات کثرت انتزاع میشود ولی جسم در خارج بالفعل متکثر است و وجودی واحد دارای جهات متعدد است که بیک وجود

موجودند .

التفتازانى :

مفهوم الكلى يسمى كايا منطقيا ومعروضه طبيعيا والمجموع عقليا .
والقدر المشترك بين هذه الاطلاقات الثلاثة ما ذكرناه فلا وجه لتخصيص
مفهوم المشتق بالمعنى الاول كما ذهب اليه المحقق الدوانى حيث جعله عين العرض
بالذات والفرق باعتبار الإبهام والتحصيل كما ستعلم .

ولا بالمعنى الثانى كما افيد حيث جعل عين المعروض والفرق باعتبار اخذ
الحيثية التعليقية التى هى المعروضية على انها تعليلية لاتقييدية وعدمه .
ولا بالمعنى الثالث كما زعمه اهل الكلام حيث جعلوه عبارة عن مجموع
المعروض والعارض .

ومحصول الكلام ان المبدء كالبياض او النطق مثلا اذا اخذ بشرط لاشئ كان
عرضا او صورة .

واذا اخذ بشرط شئ كان صنفاً او نوعاً .

وكذا الموصوف كالجسم او الهيولى اذا اخذ بشرط لاشئ كان موضوعاً
او مادة .

واذا اخذ لاشئ كان عرضياً او جنساً .

واذا اخذ بشرط شئ كان صنفاً او نوعاً .

فجميع هذه الاعتبارات يرجع بالذات الى الامور الثلاثة المذكورة اولا
المتباينة الذوات المتحد كل منها مع مفهوم المشتق المطلق الصادق عليها بالذات
وعلى غيرها بالعرض .

وعلى ما افصله وهو: ان البياض الحاصل لاشئ مثلا اذا اخذ ذلك الشئ
عينه كان الأبيض بهذا الاعتبار بعينه عرضاً مقابلاً للجوهر غير محمول على غير
البياض اصلاً .

واذا اخذ ذلك الشئ غيره كان الأبيض حينئذ معروضاً للبياض غير محمول
عليه بل محمولاً على ذات الجسم بالعرض وعلى الجسم المحيط بهذه الحيثية
التعليلية وعلى المركب من الجسم والبياض بالذات .

واذا اخذ ذلك الشئ اعم من نفسه ومن غيره كان حملاً على كل من العارض

والمعروض بما هو معروض والمجموع منها بالذات وعلى ذات المعروض بالعرض .
وكذا من جانب الموصوف به فان الشيء الحاصل له البياض قد يؤخذ عين
البياض فيكون بياضا وابيض .
وقد يؤخذ مباينا له فيكون الابيض صادقا على معروض البياض باعتبار
الذات وباعتبار آخر بالعرض .
وقد يؤخذ على وجه اعم فيكون الابيض صادقا على كل واحد من المعروض
والمعارض والمجموع المركب منهما صدقا بالذات وعلى ذات المعروض صدقا
بالعرض .
واما ان اخذ الابيض عبارة عن المجموع الحاصل من الجسم والبياض كما
راه المتكلمون فلا يصدق الابيض عليه دون غيره .
وقس الحال في الامر الصوري كالنطق مثلا على ما ذكرناه كلا على نظيره .
واذا احطت يا حبيبى باطراف هذا المقال ؛ علمت ما فى كلام صاحب الحواشى
من القصور والإهمال حيث قال:
«الابيض اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضى واذا اخذ بشرط شيء فهو
الثوب الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر ،
فكما ان طبيعة الذاتى جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة، باعتبارين
فطبيعة العرضى عرضى وعرض، باعتبارين ، وهذا هو تحقيق الفرق بين العرض
والعرضى ، لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات:». انتهى .
وعلمت ايضا عدم مدخلية اتحاد العرض مع العرضى على الوجه التحصيلى
فى اندفاع النقص المذكور - الا ان يرجع الى ما ذكرنا اولا .

المسألة الخامسة

ان الحيثية (١) مكثرة للذات كما سمعت من حضرتكم غير مرة ويلزم من
ذلك ان يكون زيد مثلاً كلياً .

(١) مراد سائل ازحيثيت ، ناچار حيثيت تقييده است كه مكثر ذات موضوع است نه
حيثيت اطلاقه (الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة...)

فانه من حيث انه حيوان مغاير له من حيث انه ناطق او كاتب او ضاحك .
ويصدق على جميعها زيد مع غير التقيد فيكون امرا مشتركا بين الكثيرين
فيكون كليا (١) .

الجواب

الحيثيات الموجودة في زيد مثلا بعضها تكون جزء ذاته وبعضها عين ذاته و
بعضها، خارجة عن ذاته .

فالأولى كالجسمية والحساسية والناطقية وغيرها ، والثانية: كالزيدية ،
والثالثة : كالكاتبية والضاحكية والأبيضية وغيرها وليس شيء من هذه
الأمور زيد عدا زيد ، اذ الشيء لا يصدق على جزءه ولا على الخارج عنه .
وان جعل قيذا له حتى حصل هناك تركيب منه ومن ذلك القيد سواء كان
تركيبا طبيعيا او اعتباريا .

فان المركب منه ومن ذلك القيد وان كان عين مجموع المقيد والقيد لكنه غير
كل واحد منهما .

فالأشخاص المأخوذة في زيد بعضها جزء زيد وبعضها مركب من زيد و
غير زيد .

فلا يصدق على شيء من القبيلتين زيد انما زيد في الواقع امر واحد طبيعي
لاغير .

فمعنى قولهم : الحيثية التقيدية مكثرة للذات انها مكثرة للذات تكثيرا ،
افراديا سواء كانت الأجزاء بحسب الطبيعة او بحسب الإعتبار .

فالأول : كتقيد الحيوان بالنطق الخاصل منهما الانسان ،

والثاني كتقيد الجسم بالبياض الخاصل منهما الجسم الأبيض .

فان النطق والبياض مثلا جزء ان للإنسان والأبيض وكل واحد منهما علة

لتعيين الجزء الآخر واتصافه بصفة كاتصاف الحيوان بالنطق والجسم بالبياض ،

(١) ملاك كليت وجزئية عدم لحاظ وجود در اول و التجاء مفهوم بوجود در ثانی
است انواع و اقسام مفاهيم کليه در مقام اتحاد باوجود خارجی جزئی و متشخص و آبی از
صدق بر کثیرین است .

ومن - هاهنا - علم الفرق بين الحثيتين وان كل حثية تقييدية بشيء فهي
تعليلية بشيء آخر وبالعكس كالفصل فانه علة لوجود الحيوان ومقوم لماهية
الإنسان ، وكالتشخص فانه علة للطبيعة ومقوم للشخص، وكالبياض فانه علة
لوجود الجسم نحوا خاصا من الوجود عرضياً لاذاتيا وجزء للماهية المركبة من
الجسم والبياض وان كانت ماهية صنفية لاحقيقية .

وعلم ايضا فساد ما قاله بعضهم من: ان ما بالعرض اذا اخذ بالعرض قيذا له،
يصير بالذات، وذلك لانه اذا اخذ كذلك، كان الحاصل منه ومن القيد ، شيئا آخر ،
لا هو بعينه .

مثلا: الحركة بالعرض اذا اخذ بالعرض قيذا ، وان صارت مع القيد امرا
بالذات لا بالعرض؛ لكن ذلك الامر ليس حركة، بل شيئا آخر وكذلك الموصوف
بالكتابة بالإمكان اذا اخذ بالإمكان جزء للمحمول الا جهة للنسبة ، يصير المادة
ضرورية، ولكن ليست هي بعينها التي كانت اولاً .

هذا ما تيسر لنا في كشف هذه المسائل والإبانة عنها،

من المقال مع توزع واختلال الأحوال.

فعليك يا حبيبي وفقك الله و ايانا للمعرفة والتقوى بالتأمل

الصادق والتفطن الفائق، ليظهر لك جلية الحال

والله ولي الجود والإفضال

وصلّى الله على نبيه المفضل وآله خير آل

وكتب هذه الألفاظ بيده الجانية الفانية مؤلفه الفقير الى رحمة الله

الملك القديم محمد المشتهر بصدر الدين بن ابراهيم اوتى كتابهما يمينهما (١)

(١) وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسالة التي ألفها الحكيم البارع والفيلسوف

الكامل افضل المتأخرين محمد بن ابراهيم الشيرازي «رضي الله عنه» يوم السابع من المحرم سنة

١٣٩٢ من الهجرة النبوية على هاجرها آلاف التحية بيد العبد الفقير المحتاج الى الله الغني

سيد جلال الدين الأشتياني .

ārā-yi falsafī-yi Mullā Ṣadrā. In this new study Āshtiyānī lists 41 works which he considers of indisputable authenticity and several others which are attributed to Mullā Ṣadrā but whose authenticity Āshtiyānī rejects categorically. In the last part of the introduction there is an extensive discussion of Quranic commentary and problems related to it as seen by the whole Shi'ite tradition leading to Mullā Ṣadrā.

S. J. Āshtiyānī has made another important contribution in this volume to the study of Islamic philosophy in general and of Mullā Ṣadrā in particular. All students of Islamic thought remain in debt to him for his Herculean efforts in this field. Let us hope that he will continue to enrich the study of later Islamic philosophy, which is finally beginning to attract the attention it deserves, with other volumes of edited texts and critical analyses and studies of their content.

Seyyed Hossein Nasr

Isfahan

2 Tīr 1352 A. H. solar

2 Jamādī al-ūlā 1393 A. H. lunar

23 June, 1973 .

also in his Quranic commentaries .

The last treatise, the *Ajwibat al-masā'il*, consists of answers to questions posed by an unknown but apparently intimate student of Mullā Ṣadrā whom the master addresses in very friendly terms. This treatise also was unknown until discovered by Āshtiyānī and represents an unexpected addition to Mullā Ṣadrā's writings. The questions posed involve difficult philosophical and metaphysical problems such as God's will as it is related to his knowledge of things, the effusion of the force of divine love in all beings, and other matters related to the question of divine will, followed by the question of substance and its relation to accidents .

In addition to copious notes in form of commentary explaining difficult points in the text of all the three treatises, the editor has written a long introduction of 217 pages on Mullā Ṣadrā which is a veritable book by itself. In the first part of the introduction Āshtiyānī turns once again to a consideration of the special characteristics of Ṣadr al-Dīn's theosophy and his criticism of other schools of philosophy especially the Peripatetic. This is followed by a new bibliographical study of Mullā Ṣadrā completing the editor's earlier listing in his *Sharḥ-i ḥāl wa*

maturest form. Unfortunately, however, the work was never completed. It contains a discussion of metaphysics from ontology to mental existence (*al-wujūd al-dhihnī*) after which it is abruptly interrupted. This work, like the ...*Shawāhid*, contains only Mullā Ṣadrā's own views and not a discussion of other schools. It is a most precious testament of Ṣadr al-Dīn's metaphysical doctrines and an important additon to the known corpus of his writings.

The second treatise in this trilogy, the *Mutashabihāt al-Qur'ān*, is one of Mullā Ṣadrā's basic works on the Qur'ān known until now only in manuscript form and edited critically for the first time here. It contains an extensive discussion of the meaning of *muḥkam* and *mutashābih* verses, the difference between *tafsīr* and *ta'wīl* and the esoteric meaning of the Qur'ān as seen by people of inner vision and inspiration. Altogether the treatise is one of the best available on the method and approach toward Quranic commentary followed by Sufis and gnostics and shows clearly the relationship between metaphysics and the revealed text which constitutes a basic aspect of Mullā Ṣadrā's theosophy and is to be found

the author's death. Yet it is mentioned in the *Shawāhid* which was certainly written long before that date .

the vast output of this remarkable Safavid sage much remains to be accomplished before all his writings see the light of day in well edited form .

S. J. Āshtiyānī, the indefatigable professor of Islamic philosophy at Mashhad University, addresses himself to this task in the present volume and makes available for the first time in a carefully edited form three of Mullā Ṣadrā's writings, two of which - the first and third in this volume - were in fact never known before even to students of Mullā Ṣadrā's works. S. J. Āshtiyānī has made use of the best manuscripts available in each case bringing also to his edition of these texts his unmatched familiarity with the other writings of Mullā Ṣadrā and of Islamic philosophy in general . The result is the three texts presented here which are critically edited and reliable in every way.

The first of the three treatises, *al-Masā'il al qudsiyyah*, also entitled *al-Hikmat al-muta'āliyah*, has been referred to by Mullā Ṣadrā in his *al-Shawāhid al-rubūbiyyah* but was unknown until discovered by Professor Āshtiyānī in Mashhad. It is one of the master's last works, perhaps his very last, (3) which contains his teachings in their

(3)- Mullā Ṣadrā had the habit of returning to works already written and making additions to them including reference to works of later composition. *al-Masā'il al-qudsiyyah* was composed in 1049 (A.H.), a year before

Preface

S. J. Āshtiyānī continues in this volume to add yet another major opus to his studies and editions of the works of Islamic philosophers especially Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā to whom he has devoted the greater part of his writing. (1) Thanks mostly to him and a few other scholars most of Mullā Ṣadrā's writings are now available in easily accessible editions. (2) Yet, because of

- (1)- The earlier works of Āshtiyānī concerning Ṣadr al-Dīn Shīrāzī include the edition of his *al-Mazāhir al-ilāhiyyah*, Mashhad, 1380; Lāhijānī's commentary upon his *Mashā'ir*, Mashhad, 1964/1384; and Sabziwārī's commentary upon his *al-Shawāhid al-rubūbiyyah*, Mashhad, 1967/1387. He has also discussed Mullā Ṣadrā extensively in his *Anthologie des philosophes iraniens*, vol. 1, Tehran - Paris, 1972; being composed with H. Corbin and has devoted a separate work to Ṣadr al-Dīn under the title *Sharḥ-i ḥāl wa ārā-yi falsafī-yi Mullā Ṣadra*, Mashhad, 1381 .
- (2)- For those not acquainted with Persian a critical study of Mullā Ṣadrā's bibliography and edited works can be found in chapter II of S. H. Nasr's forthcoming *Ṣadr al-Dīn Shīrāzī and his Transcendent Theosophy*.

Three Treatises
al . Masā'il al . qudsiyyah
Mutashabihāt al . Qur'ān
Ajwibat al . masā'il

by

ṢADR AL-DĪN SHĪRĀZĪ

edited with introduction

and noted

by

SEYYID JALĀL AL-DĪN ĀSHTIYĀNĪ

English preface by

SEYYED HOSSEIN NASR

Mashhad University Press

1392 / 1973